Diss. Tübingen
1900.
Gl. Stahn

Die Simsonsage.

Eine religionsgeschichtliche Untersuchung

über

Richter 13—16.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

einer

hohen philosophischen Fakultät

der

Universität zu Tübingen

vorgelegt von

Hermann Stahn
aus Nieder-Tschirnau.

[Ord. Tübingen]

Göttingen.
Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht.
1908.

Gedruckt mit Genehmigung der philosophischen Fakultät der Universität Tübingen.

Referent: Professor Dr. Seybold.

2. Mai 1907.

Verzeichnis der Abkürzungen.

Archiv = Archiv für Religionswissenschaft. Herausg. von Dieterich und Achelis 1898 ff.

Chantepie = Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte, 3. Auflage 1905.

Gruppe = Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte. 1897 ff.

KAT. ^{3} = E. Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament; 3. Aufl. von Zimmern und Winckler. 1902.

ML. = Roscher, Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie; 1884 ff.

RE. ^{2}, RE. ^{3} = Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche; 2. bezw. 3. Auflage.

I. Geschichte der Simsonerklärung.

Eine Untersuchung der biblischen Erzählungen von Simson ist eine Aufgabe für vergleichende religionsgeschichtliche Forschung. Das ersieht man aus der Geschichte der Erklärung, die diesen Erzählungen geworden ist. Sie zeigt nämlich, daß man vielfach die Nötigung verspürt hat, Simson mit Gestalten außerisraelitischer Götter- und Heldensagen zu vergleichen. Schon zur Zeit der alten Kirche stellte man Simson in Parallele zu dem griechischen Herakles. So verfuhren Eusebius[1] († ca. 339), Philastrius[2] († 387), Augustin[3] († 430), Georgius Syncellus[4] (im 8. Jahrhundert). Die Ähnlichkeit zwischen Simson und Herakles wußten diese Männer aber nur so zu erklären, daß sie in dem heidnischen Herakles einen Schatten des durch die Bibel als historisch beglaubigten Simson sahen. Sie folgten mit dieser Auffassung der Methode eines Philo und Josephus, die überall, wo sie im Griechentum Anklänge an jüdische Überlieferungen fanden, Entlehnungen und Verdrehungen seitens der Griechen annahmen. Die Gestalt Simsons selbst suchte man in der christl. Kirche bis zum Aufkommen einer freieren Stellung zur Bibel meist durch symbolische Auslegung zu begreifen. Simson sollte Petrus[5] oder auch Jesus[6] symbolisieren. Als Beispiel einer solchen Auslegung sei angeführt, was Calmet[7] über Simson

---

1. Chron. ed. Schöne II, S. 54. 2. de haeres. c. 8.

3. de civitate Dei XVIII, 19. 4. Chronogr. ed. Dindorf I, S. 309: *Κατὰ τούτους τοὺς χρόνους Σαμψὼν ἦν, ὁ παρ' Ἕλλησι βούμενος Ἡρακλῆς.*

5. Vgl. Diestel, Geschichte des Alten Testaments in der christl. Kirche 1869, S. 148. 6. Diestel a. a. O. S. 520.

7. Commentarius literalis in librum Judicum, latinis literis traditus a J. D. Mansi, Wirceburgi 1790, p. 465 s.

schreibt: »In Samsone rebusque ab illo gestis viva adeo vestigia imaginis Jesu Christi exhibentur, ut primo intuitu alterum in altero agnoscere necesse sit. Oriturum illum angelus praenunciat; nomen Samson sol redditur, quis autem utroque non expressum sentiat Jesum Christum, solem iustitiae, cuius ortum angelus Gabriel Mariae praenunciat? Cura Manue ob angelum ab uxore sua visum exhibet s. Josephum, qui sponsam suam Mariam gravidam esse intelligens, animo angitur. Nazaraeatus Samsonis symbolum est Jesu Christi, nazaraei apud prophetas appellati, quique et nazaraeus agnitus est vel ab iis, qui illum negabant ignorabantque nominis huius mysterium. Samson iudicem agit, principem et servatorem Israelis; Jesus Christus ecclesiae suae princeps et omnium hominum servator est, simulque viventium et mortuorum iudex. Samson alienigenam uxorem ducit, quemadmodum Jesus Christus amorem suum alienae largitur, ecclesiae scilicet ex gentibus constitutae. Samson Philistaeorum manibus per fratres suos traditur, ipse tamen ab illis se statim excutiens hostes suos, mandibula asini arrepta, fugat; siti adactus Deo supplicat, qui venam illi aquarum aperit. Jesus Christus Judaeorum proditione in Romanorum potestatem venit, de hostibus suis cruce sua ac probris triumphat; in ipso supplicio suo positus poculum petit et crucem, uti Samson columnas templi Dagonis complexus exspirat. In eius obitu terrarum orbis concussionibus agitatur et tenebris horrescit. Hostes Samsonis sub templi ruinis oppressi exhibent Judaeos, quos urbis suae et templi ruinae veluti sepelierunt. Denique cadaver Samsonis elatum a necessariis suis et in patria sua, nequidquam frendentibus Philistaeis, sepultum imago est sepulturae Jesu Christi et resurrectionis eius gloriosae per universum late orbem promulgatae et agnitae, invitis licet atque indignantibus inimicis«.

Als durch Semler die Lehre von der Verbalinspiration der Bibel überwunden worden war, hielt man zunächst noch an der Geschichtlichkeit der von Simson berichteten Taten fest, indem man entweder, wie bisher, alle in Richter 13—16 erzählten Taten und Ereignisse als übernatürlich (so z. B. Michaelis) oder als natürlich ansah (so Dieterichs, Herder[1], Justi, Eichhorn, Hezel). Infolgedessen war auch eine neue Lösung des Problems

1. Vom Geist der hebr. Poesie, 2. Teil, S. 254ff.

ausgeschlossen, das mit der Ähnlichkeit zwischen Simson und Herakles gegeben war. Einen wichtigen Schritt über die übliche Auffassung hinaus tat dann am Anfang des 19. Jahrhunderts G. L. Bauer[1], indem er, anknüpfend an beiläufige Bemerkungen von Semler und Dieterichs, zum erstenmal mit Nachdruck die Behauptung vertrat, daß in den Simsongeschichten manches Sagenhafte enthalten sei. Einen historischen Kern hielt er jedoch entschieden fest. Er sah in den Simsonerzählungen »durch die Tradition vergrößerte Sagen von den Heldentaten eines alten hebräischen Suffeten«[2], glaubte aber, es würde »sich schwerlich mehr genau unterscheiden lassen, wie viel oder wie wenig historisch wahr sei«[3]. In dieser Auffassung sind ihm bis zum heutigen Tage die meisten Exegeten gefolgt. Bauer führte auch Parallelen an, welche die griechische Mythologie zu den Simsonerzählungen bietet. Er erinnerte an Erzählungen von Herakles, Nisos und Theseus[4]. Durch die Hervorkehrung dieser Parallelen wollte er jedoch nur erreichen, daß man Züge, die man bei griechischen Helden ohne weiteres für ungeschichtlich hielt, in der Simsonerzählung nicht als historisch ansah[5]. Auf das Problem, das die Ähnlichkeit gewisser Simsonerzählungen mit griechischen Sagen aufgibt, ging er nicht näher ein. Eine sonderbare Behandlung fand dieses durch Chr. Kaiser[6]. Er behauptete, daß der Richter Simson den auch bei den Philistern geübten Kultus des Herakles verspotten wollte und darum die von Herakles erzählten Taten absichtlich nachahmte. Einen bedeutenden Fortschritt machte dann die Erklärung der Simsonerzählungen durch Brockhausen[7]. Er faßte die Simsonerzählungen als reinen Mythus auf. Eine Parallelerscheinung von Simson fand er in Herakles und als Urbild beider sah er den tyrischen Baal an. Die Gleichsetzung schien ihm durch den gleichen Charakter der 3 Gestalten begründet, die sich ihm als Sonnengötter darstellten. Auch Simson fand er in Richter 14—16 als Sonnengott geschildert (das 13. Kapitel betrachtete

1. Hebr. Mythologie des A. u. N. Test. 1802, II. Bd., S. 40ff.
2. S. 77. 3. S. 82. 4. S. 86ff. 5. S. 80f.
6. Commentarius in priora Geneseos capita, quatenus universae mythologiae claves exhibent, 1829, S. 188ff. 7. Annalen der gesamten Theol. u. christl. Kirche, 1833, III. Bd., S. 159ff.; S. 269ff.; IV. Bd., S. 74ff.

er als nationalhebräisches Produkt und nur als Einleitung zu der eigentlichen Erzählung), und zwar Richter 14 und 15 den zweimaligen Jahreslauf der Sonne durch den Tierkreis, 16, 1—3 das Verhalten der Sonne zur Nacht, 16, 4—31 das Verhältnis der Sonne zum Mond. Mag Brockhausen auch in vielem gefehlt haben, namentlich in der Ausdeutung von Richter 14—16, so weist doch seine Arbeit sehr viele richtige neue Beobachtungen auf. Einer ähnlichen Ansicht über Simson wie bei Brockhausen begegnen wir bei Vatke. Er findet, daß die Sage von Simson durch phönizische Mythen über den Sonnengott Melkart »gefärbt« ist[1]. Die Auffassung Brockhausens fand sonst jedoch wenig Anklang. Man behielt im allgemeinen den reservierteren Standpunkt Bauers bei und unterließ es, aus der Ähnlichkeit mancher Simsonerzählungen mit außerisraelitischen Sagen Schlüsse zu ziehen (vgl. Studer[2], Ewald[3], Bertheau[4], Stark[5], Winer[6]). Aber auch diejenigen, welche sich zu der Annahme bewogen sahen, daß phönizische Sagenelemente, sei es direkt (E. Meier[7]), sei es indirekt über Kreta (Roskoff[8]), auf die Ausgestaltung der Simsonerzählung einwirkten, hielten an der Geschichtlichkeit Simsons fest und lehnten die Deutung auf einen Sonnengott ab. Weitere Fortschritte auf dem von Brockhausen eingeschlagenen Wege machte die Erklärung der Simsonerzählungen durch Steinthals[9] tüchtige Arbeit. Er ist der Überzeugung, »daß die Erzählung von Simson durch und durch Sage ist«[10]. Durch Vergleichung der Simsongeschichten mit ähnlichen Sagen anderer Völker gewinnt er das Resultat: »Simson war ursprünglich ein Sonnengott oder als dessen Vertreter ein Sonnenheros, die Sonne aufgefaßt als Repräsentant der sowohl belebenden, heilsamen, als auch versengenden, zer-

---

1. Die Religion des A. Test. I. Teil, 1835. S. 369. 2. Das Buch der Richter, gramm. und hist. erkl. 2. Ausg. 1842. S. 232 ff. 3. Geschichte des Volkes Israel. II. Bd., 1845. S. 401. 4. Das Buch der Richter u. Rut. 1845. S. 169 ff. 5. Gaza und die philistäische Küste. 1852. S. 157 ff. 6. Bibl. Realwörterbuch. 1848. II. Bd. S. 467. 7. Gesch. d. poet. Nationalliteratur der Hebräer. 1856. S. 97 ff. 8. Die Simsonssage nach ihrer Entstehung, Form und Bedeutung und der Heraklesmythus. 1860. 9. Die Sage von Simson (Zeitschrift für Völkerpsychologie u. Sprachwissenschaft. II. 1862). 10. S. 149.

störenden Wärmekraft der Natur«[1]. Er ist ein »altsemitischer Sonnen- oder Wärmegott«[2] und zwar eine eigentümliche Gestaltung der dem tyrischen Melḳart sowie dem assyrischen und kleinasiatischen Sandon zugrunde liegenden Anschauung[3]. Herakles, der eine besonders auffallende Ähnlichkeit mit Simson aufweist, ist eine »eigentümlich griechische Ausprägung eines alten gemeinsam indogermanischen Besitztums«[4]; einige Züge hat er jedoch dem semitischen Gotte entlehnt. Die Deutungen der einzelnen Simsonerzählungen sind Steinthal zum Teil vortrefflich gelungen. Unabhängig von Steinthal und seinen Vorgängern deutete Husson[5] nicht lange nach Steinthals Abhandlung die Simsonerzählungen als Sonnenmythen, jedoch mit weit weniger sicherem Takt, als jener. So soll z. B. das Weib, das am Anfang der Erzählung von Simson auftritt, das Morgenrot, das am Ende der Erzählung das Abendrot bedeuten. Steinthals Ansicht schlossen sich zunächst nur wenige Forscher an: Braun[6], der sich den Sagenvorrat aller Völker aus der ägyptischen Ursage entstanden dachte, Seinecke[7] und Goldziher[8]. Hitzig[9] und Schenkel[10] wollten in ihren Äußerungen zu Simson von Steinthals Erklärung nichts wissen. Besonders schlimm war es für Steinthals Hypothese, daß der große Vorkämpfer in der alttestamentlichen Kritik, Wellhausen, sich dagegen aussprach[11]. Er will zwar »nicht die Geschichtlichkeit der Person Simsons retten«; was aber Steinthals Deutung der einzelnen Züge der Simsongeschichten anlangt, so findet Wellhausen, daß »zu viel an einen Nagel gehängt« sei. Auch Reuß[12], Baur[13], Orelli[14] lehnten Steinthals Auffassung ab. Eingehender wurde Steinthals Hypothese von Flöckner[15] und von Baethgen[16] kritisiert. Während die Kritik des ersteren als überaus befangen zu be-

---

1. S. 143. 2. S. 177. 3. S. 151. 4. S. 152. 5. Revue Archéologique, N. S. 20. 1869. S. 333 ff. 6. Naturgesch. d. Sage. 1864/5. 7. Gesch. des Volkes Israel. I. 1876. S. 253 ff. 8. Der Mythos bei den Hebräern. 1876. 9. Gesch. des Volkes Israel. 1869. S. 123. 10. Bibellexikon. V. Bd. 1873. S. 322. 11. Bleek, Einleitung in das A. Test. 4. Aufl. 1878. S. 195 ff. 12. Die Gesch. der heiligen Schriften A. Testaments. 1881. S. 125 f. 13. Riehm, Handwörterbuch d. biblischen Altertums. 1884. S. 1485 f. 14. RE.[2] Art. »Simson«. 15. Theol. Quartalschrift. 1886. S. 449 ff. 16. Beiträge zur semit. Religionsgeschichte. 1888. S. 161 ff.

zeichnen ist, verdient die des letzteren alle Beachtung. Sie ist unter allen Angriffen auf die solare Deutung Simsons bisher der beste geblieben. Baethgen gibt von vornherein zu, »daß die Erzählungen von Simson zum großen Teil sagenhaft sind, ja vielleicht ein einzelner Zug, welcher ursprünglich dem heidnischen Sonnengott eigen war, auf den hebräischen Helden übertragen worden ist«, glaubt aber, es sei »durchaus verkehrt, den Sohn des Manoaḥ für einen ursprünglichen Sonnengott zu halten«. Er sieht in ihm eine historische Persönlichkeit. Seither gilt Steinthals Auffassung im allgemeinen als abgetan. Man hält in Simson gewöhnlich einen geschichtlichen Kern fest, ohne diesen jedoch deutlich zu bezeichnen; man redet von mythologischen Zügen, ohne darüber genauere Aussagen zu machen; um außerbiblische Parallelen kümmert man sich nicht. Das ist die übliche Behandlung der Simsonfrage geworden (vgl. Kittel[1], Oettli[2], Moore[3], Budde[4], Nowack[5], Beer[6]). Einen äußerst reservierten Standpunkt vertreten die jüngst erschienenen Abhandlungen über Simson von Zapletal[7] und von Orelli[8]. Beide halten Simson und im großen und ganzen auch alle ihm zugeschriebenen Taten für historisch. Sie wollen nur eine Vergrößerung einiger Taten bei der mündlichen Fortpflanzung der Erzählung zugeben. Als Ausdruck der heutzutage herrschenden Auffassung von Simson ist Baudissins Rezension über Zapletals Arbeit[9] beachtenswert. Er meint, »daß in den Zügen der Simsonerzählung, welche sich nicht als geschichtlich ansehen lassen, einzelnes Mythologische enthalten sein möchte«, sieht sich aber nicht in der Lage, »diese Züge im einzelnen nachweisen, noch weniger sie als Sonnenmythen bestimmen zu können«.

Doch die gegenwärtige Wissenschaft kennt auch Ausnahmen von dieser üblichen Auffassung der Simsonerzählungen, Ver-

---

1. Gesch. der Hebräer. 2. Hlbbd. 1892. S. 81 f. 2. Strack u. Zöckler, Kurzgef. Kommentar: Das Buch d. Richter. 1893. S. 206. 3. A. Critical and exegetical Commentary on Iudges. 1895. S. 363 ff. 4. D. Buch der Richter (Kurzer Hand-Kommentar z. A. T.). 1897. S. 90 ff. 5. Richter-Ruth übers. u. erkl. (Handkomm. zum A. Test.). 1900. S. 114 ff. 6. Kurzes Bibelwörterbuch, herausgeg. von Guthe, Art. »Simson«, S. 622 f. 7. Zapletal O. P., der bibl. Samson. 1906. Freiburg (Schw.). 8. Realencyklopädie f. prot. Theol. u. K. [3], Art »Simson«. 9. Theol. Literaturzeitung 1906, Sp. 478 ff.

suche, durch Berücksichtigung außerisraelitischer Parallelen zu einem besseren Verständnis Simsons zu gelangen. Sie sind meist von solchen Forschern unternommen worden, deren Arbeitsgebiet nicht eigentlich das Alte Testament ist.

Wietzke[1] hält es für ein »Zeichen unheilbarer Kurzsichtigkeit«, wenn man nicht in Simson deutlich Ra, den ägyptischen Sonnengott, in den Weibern Simsons die Scheol-Tafenet, in den Philistern die Söhne Setis oder Typhons erblickt[2]. In Kap. 14 und 15 sieht er das »Verhalten des Sonnengottes zu den 3 ägyptisch-palästinensischen Festzeiten« (Frühling 14; Sommer 15, 1—8a; Herbst und Winter 15, 8b—19) geschildert, in Kap. 16 das Verhalten des Gottes zur Unterwelt (16, 1—3 der Sonnengott erbricht die Hadestore; 16, 4—27 des Sonnengottes Niederlage und Triumph; 16, 28—31 der Dualismus und die höhere Einheit)[3]. Seiner unkritisierbaren Behandlung der Simsongeschichten ist nur Sonntag[4] kritiklos gefolgt. Sehr viel zu bedenken geben die Untersuchungen Stuckens[5] über Astralmythen. Er vergleicht ähnliche Sagen zunächst bei rasseverwandten und benachbarten Völkern[6] der vorderasiatischen und um das mittelländische Meer gruppierten Länder. Im Verlauf seiner Untersuchungen kommt er aber dazu, die Sagen aller Völker der Erde zur Vergleichung heranzuziehen. Denn er ist »nach und nach zu der Erkenntnis gelangt, daß sich alle, bei allen Völkern der Erde vorkommenden Sagen auf den Schöpfungsmythus zurückführen lassen. Vom Urmythus«, so behauptet er, »müssen sich sehr früh Abzweigungen losgelöst haben. Denn nicht der Urmythus, sondern die zu selbständigen Sagen weitergebildeten Abzweigungen des Urmythus sind über die Erde gewandert. Zu sehr sind wir noch gewohnt, Sagengestalten zu vergleichen, statt auf die Gleichheit der Motive das Hauptgewicht zu legen. Nicht die Sagengestalten, sondern die Motive sind über die Erde gewandert«[7]. »In einer großen, fast auf der ganzen Erde verbreiteten Sagenreihe, welche, wie alle Sagen überhaupt, sich aus dem Schöpfungsmythus entwickelt und weitergebildet hat« unter-

1. Der bibl. Simson der ägypt. Horus-Ra. 1888. 2. S. 22. 3. S. 24. 4. Der Richter Simson. Ein historisch-mythologischer Versuch. (Im Jahresbericht des Gymnasiums zu Duisburg. 1890). 5. Astralmythen der Hebräer, Babylonier und Ägypter, 1896ff. 6. S. 81. 7. S. 189.

scheidet er »eine engere Gruppe«, zu der die Rebecka-, Polyphem- und Hymirgruppe gehören, die gemeinsame Hauptmotive aufweisen[1]. In diesen Zusammenhang stellt er auch die Simsonsage, in der er eine philistäische Sage erkennt, die hebraisiert worden ist und zwar durch »Umkehrung der Motive«, so daß der ursprüngliche, von der Sympathie des Erzählers begleitete »Held« (die Philister) zum Feind geworden ist und der Feind zum Helden[2]. Simson ist ihm ein Menschenfressertypus, der der 2. (Kronos-)Generation im Schöpfungsmythus angehört[3], eine Orion-Gottheit. So behauptet Stucken im 4. Heft seiner »Astralmythen« (Esau, 1901). Schon im 1. Heft (Abraham, 1896) hatte er u. a. Simson zu den Orionsagen, als den Bruchstücken eines Urmythus gerechnet[4]. Stuckens Abhandlungen, in denen mit erstaunlicher Gelehrsamkeit eine Unmenge Material gesammelt ist, sind mehr ein Buch der Fragen als der Resultate. Man wird bei seiner Art, die Verwandtschaft der verschiedenen Sagen festzustellen, mit Recht fragen dürfen, welche Sagen sich nicht auf eine Oriongottheit zurückführen lassen. Was er von einem Schöpfungsmythus behauptet, ist unbewiesen und mehr als fraglich. Daß man bei seiner Methode der Sagenvergleichung auch zu ganz anderen Ergebnissen kommen kann, hat der Ethnologe Frobenius[5] gezeigt, der die These aufstellt, »daß alle Mythologie der solaren Weltanschauung entspringt«[6]. Völter[7] glaubt, der Beweis dafür, daß der Simsonsage eine Sonnensage zugrunde liegt, lasse sich nur mit Hilfe der ägyptischen Mythologie führen. Er findet in ihr eine Menge von Parallelen zur Simsonerzählung. Viele davon, z. B. daß »Ra wie Simson der große mächtige und gütige Richter seines Volkes« ist, sind jedoch abzulehnen, auch noch in der 2. Auflage seines Buches, in der er die der Simsonerzählung parallelen Züge in der ägyptischen Mythologie auf ein viel richtigeres Maß beschränkt hat. H. Winckler[8] sieht es als ausgemacht an, daß Held und Inhalt der »Simsonslegenden« rein mythologisch sind. A. Jeremias hatte sich zu Simson erst in einigen ganz besonnenen Andeutungen geäußert und die These ver-

1. S. 289 f. 2. S. 294. 3. S. 289. 4. S. 74. 5. Das Zeitalter des Sonnengottes. 1. 1904. 6. S. 16. 7. Ägypten und die Bibel. 1903. 2. Aufl. 1904. 8. Geschichte Israels II, 1900, S. 114.

treten: »Die Simsongeschichte ist mit Motiven des Sonnenmythus durchzogen«[1]. Was er jedoch neuerdings über die Simsonerzählungen geurteilt hat[2], gehört in das Gebiet unglaublicher Phantastereien. Er spricht von einer orientalischen Erlösererwartung und behauptet: »Die Geschichten haben alle einen Zweck: Simson als Typus des erwarteten Erretters zu charakterisieren«. Von seinen Argumenten seien einige mitgeteilt: Manoaḥ, der Name des Vaters von Simson ist ein Erlöser-Motivname [in Wirklichkeit ist es der Name der Bewohner von Sorʿa, d. h. der Gegend, wo die Simsonerzählung spielt! s. u.]. »Ein Löwenkampf verschafft ihm die Liebe des Mädchens« [davon steht nicht das Mindeste im biblischen Text!]. »Milch und Honig ist einer der typischen Ausdrücke für die Zusammenfassung des gesamten Kosmos (wie Weinstock und Feigenbaum, eins vertritt die Oberweltshälfte, das andere die Unterweltshälfte). Der Bienenschwarm gehört auch der Motivenreihe an. Es ist zu beachten, daß Debora, die Retterin, die den Tyrannen tötet, Biene heißt. Jedenfalls soll der Vorgang und das daran anknüpfende Rätsel Simson als Tyrannenvertreiber und als rettenden Weltherrn charakterisieren. Anders Winkler. Die Motive können sehr wohl vieldeutig sein«. »Der Eselskinnbacken ist das Gegenstück zu dem Ochsenstecken mit dem Samgar sechshundert Philister schlug und Israel errettete. In den Waffen steckt je ein Motiv des Erretters. Ochs und Esel repräsentieren die beiden Welthälften, bez. Kreislaufhälften«. »Um Mitternacht faßt er [Simson] die beiden Torflügel des Stadttors und trägt sie auf den Gipfel des Berges. Auch hier handelt es sich um ein Motiv des Tyrannenbesiegers. Der Held hebt die von den Tyrannen beherrschte Welt aus den Angeln (den beiden Toren und Säulen entsprechen Ost- und Westpunkt der Welt, wie Jakin und Boas) als Bringer eines neuen Äon«. »Simson wird in der Gruft Manoaḥs begraben. Man hat zu ergänzen: aber er wird emporsteigen und die neue Zeit heraufbringen«. — Das sind einige Proben, die gewiß zur Genüge zeigen, daß über eine solche Erklärung weiter keine Worte zu verlieren sind. Zimmern[3] meint, daß ein Teil der Simsonsage auf einen alten Sonnen-

1. Das A. Test. im Lichte des alten Orients. 1904. S. 287 f.
2. Dasselbe. 2. Aufl. 1906. S. 478 ff. 3. KAT.[3], II. Teil, S. 369.

mythus zurückgeht, und vermutet in dem Sonnenkult von Palästina sowohl babylonischen als auch ägyptischen Einfluß. Gruppe[1] denkt sich die Simsonerzählung, in der er solare Elemente erkennt, aus der gazäischen Überlieferung entstanden, wie sie etwa im 10. oder 11. Jahrhundert sich gestaltete. Doch die Erzählung haftet nicht so fest an Gaza, wie Gruppe annimmt. Ed. Meyer[2] ist der Ansicht, daß Simson »ursprünglich ein kanaanäischer Sonnengott« ist, der weder zu israelitischen Stämmen noch zu den Philistern Beziehungen hat.

Zuletzt hat P. Carus in einer umfangreicheren Abhandlung über Simson geschrieben[3]. Er will den Weg weiter verfolgen, den er durch Roskoff und Steinthal gewiesen sieht, und behauptet, daß Simson, obwohl verschiedenes von ihm Erzählte historisch sein mag, Held eines Sonnenmythus ist[4]. Durch Heranziehung außerbiblischer Parallelen will er diese These bekräftigen. Er will sich mit seinem Buch an weitere Kreise wenden. »This little book is meant for the public at large and is addressed to the specialist only in those passages which contain new arguments«[5]. Damit, daß er ein Laienpublikum unterhalten will, hängt es gewiß zusammen, daß er nicht nur vieles bringt, was für den Fachmann ganz überflüssig wäre, wie z. B. die Mooresche Übersetzung von Ri. 13—16 [auf 19 Seiten seines 160 Seiten zählenden Buches], sondern auch sehr vieles, was mit seiner These überhaupt nichts zu tun hat. So spricht er lange (S. 24—34) über Dagon, im Anschluß daran über das Symbol des Fisches (S. 34—36) und dann über Beelzebul und Beelzebub (S. 36—37). Mit der Art, wie er von einem aufs andere kommt, hätte er sein Buch bequem auf den zehnfachen Umfang bringen können. Von seinen 80 Abbildungen haben die meisten gar keinen wissenschaftlichen Wert. Er bringt z. B. viele Bilder von Schnorr von Karolsfeld (Jahve im brennenden Busch, Delilas Verrat, Simsons Tod u. a.), mehrere von Doré; auch Raphael, Rubens, Rembrandt und viele andere sind vertreten. Wenn Carus auf solche Weise angenehm unterhalten will, so läßt sich ja nichts dagegen sagen. Aber er will noch

1. Griech. Mythologie u. Religionsgeschichte. 1897 ff. S. 248 ff. 2. Die Israeliten und ihre Nachbarstämme. 1906. S. 524 ff. 3. The Story of Samson and Its Place in the Religious Development of Mankind. Chicago. 1907. 4. S. 4. 5. S. 2.

mehr; er will beweisen, wenn man auch bei der Lektüre seines Buches sehr oft vergißt, was er überhaupt beweisen will. Doch eine Beweisführung ist ganz und gar nicht seine Sache. Ein Beispiel[1]: If the Samson legend regards the hair as the sign of Samsons vitality, it is quite in keeping with the folklore of other nations [?], especially the Syrians [?], and we can have no doubt that this notion dates back to the most primitive age [?], in which the rays of the sun were regarded as the hair of the sungod [?]. The sun-god loses his strength, when he is shorn of his hair in winter [?], and a faithful devotee voluntarily suffers the same fate [?], so as to partake also of his final triumph and resurrection [?]. Der Behauptungen in diesen Sätzen sind sehr viele, aber Beweise dafür werden nicht erbracht. Carus will auch dem Forscher einiges Neue bringen. Hin und wieder findet sich auch wirklich eine Stelle, die zum Nachdenken anregt. Das meiste aber von dem, was er wohl als eigene Vermutung gibt, ist unbegründet und (wie z. B. die Behauptung, daß die ursprüngliche Erzählung von Simson mit der glorreichen Rückkehr des Helden zum Leben geendet haben muß)[2] undiskutierbar. Kurz, die Arbeit ist ganz und gar Dilettantenwerk.

Die Geschichte der Erklärungen, die die Simsonerzählungen gefunden haben[3], läßt es als notwendig erscheinen, über die Gestalt Simsons unter Berücksichtigung religionsgeschichtlicher Parallelen Klarheit zu gewinnen. Eine eingehende Untersuchung in diesem Sinne ist den Simsonerzählungen seit längerer Zeit nicht zuteil geworden, trotzdem die Kenntnis der mythologischen Vorstellungen der sogenannten alten Welt um ein beträchtliches gewachsen ist. Es ist vielmehr in der alttestamentlichen Wissenschaft üblich, sich um religionsgeschichtliche Parallelen zur Simsonerzählung recht wenig zu kümmern. So erscheint eine Untersuchung über die eigentliche Bedeutung Simsons unter Berücksichtigung der vorhandenen sagengeschichtlichen Parallelen in der Gegenwart sehr am Platze. Indem ich im folgenden eine Untersuchung in diesem Sinne vornehme, beschränke ich mich in der Heranziehung von Parallelen im

---

1. S. 67 [die Fragezeichen sind von mir gesetzt]. 2. S. 135 ff.
3. Wilken, De Simsonsage, 1888, war mir nicht zugänglich.

allgemeinen auf die Völker, die zu Kanaan einst irgendwie in Beziehung gestanden haben.

II. Die Überlieferung von Simson.

Auszugehen hat die Untersuchung über Simson von einer Kritik der biblischen Quellen. Da ist zunächst ein Überblick über den in Betracht kommenden Text, Richter 13—16, erforderlich. Hierfür sind besonders die Arbeiten von Budde und Nowack zu verwerten. Sie sind in erster Linie der folgenden textkritischen Übersicht zugrunde gelegt. Ich beschränke mich im allgemeinen darauf, die vorgeschlagenen Konjekturen, soweit ich mich ihnen anschließe, kurz aufzuzählen, und behandle nur wichtigere und von mir gebotene Konjekturen ausführlicher. In Ri. 13—16 heben sich 13₁. 15₂₀. 16₃₁ deutlich von dem übrigen Texte ab. Diese Verse erzählen, daß Israel, nachdem es von Jahve wegen Abfall in die Knechtschaft der Philister gegeben worden war, von Simson 20 Jahre lang »gerichtet« wurde. Damit wird das Bild Simsons in einen Rahmen hineingezwängt, den der deuteronomistische Redaktor der Erzählungen von den 6 »großen« Richtern von vornherein für seine Helden bereit hat. Bei allen kehrt nämlich dasselbe Schema wieder: Israels Abfall, Strafe, Bekehrung, Errettung durch einen von Gott erweckten Richter. Diese Auffassung widerstreitet im allgemeinen der Geschichte, denn »Richter über Israel hat es nie gegeben«[1]; besonders unvereinbar aber ist sie mit dem, was sonst von Simson erzählt wird. Nie ist er darauf bedacht, sein Volk von der Herrschaft der Philister zu befreien. Diesen steht er auch gar nicht ohne weiteres feindlich gegenüber. Er verkehrt sehr vertrauensselig bei ihnen und nur, wenn sie ihm persönlich Schwierigkeiten bereitet haben, rächt er sich an ihnen. Immer sind es seine eigenen Interessen, die ihn in Konflikte mit den Philistern verwickeln, niemals das Geschick seiner Landsleute. An diesen liegt ihm ebensowenig, wie den Israeliten an ihm. Die genannten Verse sind daher als fremdartige Zufügung zu einer älteren Tradition aus dem Text der Simson-

1. Wellhausen a. a. O.

erzählung auszuscheiden. Diese Ausscheidung wird von allen kompetenten Forschern zugegeben. Mit 13₁. 15₂₀. 16₃₁ zusammen ist auch 13₅b zu eliminieren, denn »diese Worte verraten die bei Simson ganz spezifisch falsche Auffassung des Deuteronomisten von dem Wesen eines ‚Richters'« [1].

Betrachten wir nun den übrigen Text, indem wir mit Kap. 13 beginnen. In 3ff. sind Spuren einer Überarbeitung wahrzunehmen. Zu 3bβ 4 ist 5 eine Dublette. Das ersieht man daraus, daß die Verheißung von 3bβ in 5aα wiederholt wird. Sie läßt sich aber weder an der einen noch an der andern Stelle ausscheiden. 3bβ läßt sich nicht eliminieren, weil das folgende וְיָלַדְתָּ eine derartige Ankündigung voraussetzt und noch weniger der Anfang von 5, der sich an 4 anschließt und durch die Fortsetzung erfordert ist. Ferner ist zu beachten, daß sich in 3bβ 4 und in 5 eine verschiedene Auffassung von der Schwangerschaft findet: Nach 3bβ 4 soll das Weib erst schwanger werden, nach 5 ist es bereits schwanger (vgl. Gen. 16₁₁). Daher ist zu vermuten, daß entweder 3bβ 4 oder 5 ein späterer Einschub ist. Budde und Nowack nehmen an, daß die »Übertragung der Weihe auf das Weib später zu der Weihe des Sohnes hinzugekommen« sei. Zu dieser Behauptung besteht jedoch kein Grund. Wenn nämlich der Gesichtspunkt der Enthaltsamkeit der Mutter auf Überarbeitung beruhte, so müßte man versuchen, die entsprechenden Hinzufügungen zu dem ursprünglichen Text auszuscheiden und dadurch zu einer Glättung des Textes zu gelangen. Die Stellen, die mit der Enthaltsamkeit der Mutter rechnen, lassen sich aber ohne tiefgehende Eingriffe nicht ausscheiden. Würde man die Wiederholung der Engelerscheinung zum ursprünglichen Text gehören lassen — und das müßte man doch wohl — so wäre in 7 eine störende Lücke, da man Vorschriften über die Lebensweise des Nasiräers erwartet, vollends aber in 13f., wo der durch die Erzählung lange vorbereitete, aufklärende Ausspruch des Engels vollständig fehlte. In 7 müßte das Gebot der Haarweihe und in 13f. außerdem die Bestimmung des Knaben zum Nasiräer enthalten gewesen sein. Es ist aber unbegreiflich, warum ein Überarbeiter diese Vorschriften in 7 und 13f. getilgt haben sollte, wenn er sie in 5 stehen ließ. Daher betritt

1. Frankenberg, Die Komposition des deuteron. Richterbuches. 1895. S. 41.

Budde den von Nowack sonderbarer Weise nicht gewürdigten Ausweg, daß er »das eigene Nasiräat des Helden« durch einen Redaktor des Richterbuches völlig getilgt und durch einen späteren wieder nachgetragen sein läßt. Woher weiß er aber, daß »das eigene Nasiräat des Helden« früher einmal erzählt wurde? 16_{17} wird freilich von Simson gesagt, daß er von Mutterleib an ein Nasiräer war. Doch, angenommen, diese Stelle wäre echt — sie ist aber zweifellos späterer Einschub — so ist damit noch nicht gegeben, daß nach dem ursprünglichen Text das Nasiräat des Sohnes von dem Engel geboten wurde. Es könnte ja sein, daß 16_{17} die Einfügung des »eigenen Nasiräats« im 13. Kap. veranlaßt hätte. Die Geburtserzählung ist also ohne Rücksicht auf jene Stelle zu untersuchen. Es ist nun nicht einzusehen, warum in unserm Kap. ein Redaktor, der, wie Budde annimmt, das Nasiräat Simsons doch bestehen ließ, die Worte von der Haarweihe des Helden hätte streichen sollen. Die Haarweihe muß nach Buddes Auffassung ja schon vor der Zeit jenes Redaktors zum Nasiräat gehört haben. So erweist sich die Annahme Buddes als unhaltbar. Die Hebung der Schwierigkeit muß auf anderem Wege erfolgen. Budde selbst hat empfunden, daß in unserm jetzigen Text das »eigene Nasiräat des Helden« zu der »Weihe durch die Mutter« später hinzugefügt worden ist. Und in der Tat ist 5 späterer Einschub, während die Engelbotschaft von 3bβ 4, die fast ebenso in 7 und 13f. wiederkehrt, den ursprünglichen Bestand der Erzählung darstellt. Mit 5 hängt 7 fin. כִּי־נָזִיר וגו׳ zusammen. Hier finden sich fast genau dieselben Worte wie in 5. Sie gehören nicht zu der Fassung, die in 7 init. geboten wird. Denn, könnte man sich ihr Fehlen auch in 3bβ 4 erklären, in 13f. dürften sie unter keinen Umständen fehlen. Es ist auch nicht zu leugnen, daß sie eigentlich nur im Zusammenhang der Fassung von 5 Sinn haben. Denn eine bestimmte Enthaltsamkeit der Mutter macht den Sohn noch nicht zum Nasiräer. Die Vorschrift »keinerlei Unreines zu essen« ist auch gar keine spezielle Nasiräerregel. Im Nasiräergesetz Nu. 6_{13}f. ist sie nicht erwähnt. Sie ging vielmehr alle Israeliten an (Deut. 14; Lev. 11; Ex. 22_{30}). Mit 5 ist also auch 7 fin. auszuscheiden. Das Nasiräat ist allerdings dann in Kap. 13 überhaupt eliminiert. Man wird dagegen einwenden, daß der ursprüngliche Text doch eine Bestimmung über

den Sohn enthalten haben muß, und man wird sich auf Manoaḥs Gebet (8b) und seine Frage an den Engel (12) berufen. Nach der üblichen Auffassung erbittet Manoaḥ eine Auskunft über die Bestimmungen für den Knaben. Allein diese Verse sind von 13f. aus zu verstehen. Hier darf man besonders genaue Angaben erwarten. Denn nur darum, weil Manoaḥ alles, was er über den wunderbaren Mann gehört hat, ein großes Rätsel ist — er weiß ja nicht einmal Heimat und Namen des Mannes — und er eigentlich Genaueres wissen muß, ist das 2. Erscheinen des geheimnisvollen Mannes erforderlich. Man muß auch zugeben, daß die Worte, besonders 13, 14aα, 14b den Eindruck machen, als wollten sie besonders ausführlich sein. Von einer Bestimmung des Knaben sagen sie aber nichts. Darin liegt nach Budde und Nowack eine Inkonzinnität. Warum verschweigt der Engel die Vorschriften, die für den Knaben gelten? Daß er Manoaḥs dahingehende Frage so völlig ignoriert, ist doch geradezu unbegreiflich. Und unbegreiflich ist es auch, daß Manoaḥ sich mit der Auskunft des Engels zufrieden gibt und nicht weiter fragt. Er ist doch sonst mit Fragen an den göttlichen Boten nicht zurückhaltend (vgl. 17!). Hier läge wirklich eine heillose Verwirrung vor — wenn die übliche Auffassung der Bitten Manoaḥs (8b und 12) im Recht wäre. Dies ist aber nicht der Fall. Die Auffassung beruht nur auf der irrigen Voraussetzung, daß das Nasiräat zum ursprünglichen Bestande der Erzählung gehört. In Wirklichkeit forscht Manoaḥ nur nach dem, was der Engel ihm in 13f. mitteilt. Er will nur wissen, unter welchen Bedingungen er einen Sohn bekommen soll. Die Worte Manoaḥs: »Er möge uns belehren, was wir in betreff des Knaben, der geboren werden soll, zu tun haben« und »nun wird dein Wort in Erfüllung gehen! Was gebührt dem Knaben und wie ist er zu behandeln?« muß man auf den noch ungeborenen Knaben beziehen. Noch deutlicher wäre dies, wenn יִמָּעֲשֶׂה (12) als Glosse zu streichen wäre. Warum man es später hinzugefügt hätte, ist ja leicht ersichtlich. Wußte man, daß der Knabe als Nasiräer aufwachsen sollte, so lag es nahe, daß man den Vater auch nach den Vorschriften für den Knaben fragen ließ. Daß die Eltern nach dem ursprünglichen Sinn der Erzählung nur an die erfreuliche Botschaft denken, daß sie unter bestimmten Bedingungen ein Kind bekommen sollen, ersieht

man auch aus dem Fortgang der Frzählung. Wenn vom Nasiräat die Rede gewesen wäre, müßte man erwarten, daß Manoaḥ seine Bereitwilligkeit ausspricht, den Sohn gewissenhaft als Nasiräer zu erziehen. Doch davon lesen wir nichts. Wir hören aber von der Absicht Manoaḥs, den Gottesboten zu belohnen, wenn sein Wort eintrifft (17). Das zeigt, daß für Manoaḥ das die Frage ist, ob er einen Sohn bekommt, und nicht, was aus dem Sohn werden soll. Versteht man den Text so, dann ist nach Ausscheidung von 5 und 7 fin. von einer Verwirrung nichts zu spüren, vielmehr eine vorzügliche Erzählung zu konstatieren. Erst erscheint der Engel dem Weibe Manoaḥs und stellt ihr unter gewissen Bedingungen die Geburt eines Sohnes in Aussicht. Die Frau ist ganz außer sich darüber und vergißt alle weiteren Fragen. Sie geht zu ihrem Manne und teilt es ihm mit. Manoaḥ weiß nicht, was er denken soll. Die Sache ist ihm von höchster Wichtigkeit, aber mit gar vielen Fragen verbunden. Was soll er von den Worten des Weibes halten? Nicht einmal Heimat und Namen des Fremden weiß sie. Ob sie wohl die Worte des Fremden richtig erfaßt hat? Auf Weiber ist kein Verlaß, denkt Manoaḥ und so betet er, daß der wunderbare Mann noch einmal kommen möge, damit er über die Bedingungen, unter denen ihm ein Sohn geboren werden soll, ganz genau Bescheid weiß. Als die Frau den Fremden wieder kommen sieht, da ruft sie sogleich ihren Mann. Nun hört er die Bedingungen des Fremden mit eigenen Ohren. Nun wird ihm auch bekannt, wer der wunderbare Mann gewesen ist. In 6a ist das erste הָאֱלֹהִים, das der folgenden Erzählung vorgreift, und מלאך ה, das aus 9 eingedrungen sein dürfte, vielleicht zu streichen. In 9 hieß es statt הָאֱלֹהִים und מַלְאַךְ הָאֱלֹהִים ursprünglich vielleicht יהוה und מלאך יהוה. In 10b ist nach בַּיּוֹם, das so allein im Sinne von »neulich« sonst nicht vorkommt, wahrscheinlich הַהוּא zu lesen. 16b paßt nicht recht in den Zusamenhang und ist am besten als Glosse zu 15 zu streichen. In den Versen 15—18 eine Umstellung vorzunehmen und mit Budde und Nowack 14. 17f. 15f. 19ff. zu ordnen, sehe ich mich nicht genötigt. Ich finde den überlieferten Zusammenhang besser: da der gottgesandte Mann in der Gegenwart keine Bewirtung annehmen will, möchte ihn Manoaḥ nach der Geburt des Sohnes belohnen und darum seinen

Namen wissen. וְאֶת־הַמְּנָחָה (19) und וּמִנְחָה (23) ist wohl später kultischer Korrektheit wegen zugefügt worden. 19b ist am besten als Glosse zu streichen. Da 21b wohl Doppelgänger von 20b ist, so wird man 20b, das sich am besten als spätere Zufügung verstehen läßt, streichen müssen. In 25 ist die doppelte Ortsangabe befremdend. Maḥane Dan, nach Ri. 18₁₂ eine Gegend hinter Kirjat-jeʿarim, ist falsch lokalisiert. Da die Simsonerzählung fester an Sorʿa haftet, Maḥane Dan aber darum in den Text gekommen sein könnte, weil man Simson als Angehörigen des Stammes Dan ansah, so ist anzunehmen, daß בְּמַחֲנֵה־דָן eine spätere Zufügung ist. In Kap. 14 befindet sich der Anfang in arger Verwirrung. Man sieht nicht, »wer zwischen Sorʿa und Thimna geht, und in welcher Richtung«[1]. Die Verwirrung ist augenscheinlich dadurch entstanden, daß die Beziehungen zu den Eltern Simsons in den ursprünglichen Text eingearbeitet sind. Denn wie man schon längst gesehen hat, spielten die Eltern Simsons in der ursprünglichen Erzählung keine Rolle. Daß das Beilager Simsons im Hause der Eltern der Braut gehalten wird, vor allem aber 15₁ zeigt deutlich, »daß die Überlieferung von einer Ṣad(a)ḳa-Ehe[2], einer Ehe unter dem Matriarchat in schroffster Form, redet, bei der das Weib im Elternhause bleibt und die Besuche ihres Mannes empfängt«[3]. Mit einer solchen Ehe haben aber die Eltern des Mannes gar nichts zu tun. Daß den Eltern Simsons später eine Rolle zuerteilt wurde, geschah gewiß in der Absicht, Simson korrekt im späteren Sinne handeln zu lassen. Die Zutat läßt sich aber in der Weise, wie es Nowack getan hat, sehr gut ausscheiden. Zu streichen sind nämlich 2—4, in 5 die Worte וְאָבִיו וְאִמּוֹ (entsprechend ist dann וַיָּבֹא statt וַיָּבֹאוּ zu lesen), 6b, in 9 אָבִיו וְאֶל־אִמּוֹ (dafür ist הָאִשָּׁה und entsprechend לָהּ statt לָהֶם zu lesen), 10a, 16b. Dann ist von 3 Wanderungen Simsons nach Thimna erzählt. Der Verlauf der Erzählung erfordert jedoch nur 2, von denen eine Simson den Kampf mit dem Löwen bringt und die andere ihn Honig finden läßt. Die erste der 3 Wanderungen schwebt aber auch gewissermaßen in der Luft. Daher ist es wahrscheinlich, daß die ursprüngliche Erzählung

1. Budde, a. a. O. S. 97. 2. Bei Budde fälschlich Ṣadiḳa-Ehe. Mit i wurde das Wort nie gesprochen! Man könnte jedoch auch Ṣud(u)ḳa schreiben. 3. Budde a. a. O. S. 98.

nichts davon gewußt hat und daß der Redaktor, der die Eltern einfügen wollte, zu diesem Zweck aus der Erzählung, die mit 5 begann, die Worte des 1. Verses herausnahm und sie an den Anfang setzte. Die Frage, wohin die Worte gehören, ist nicht schwer zu beantworten. Nach 1 erwartet man die Fortsetzung der Erzählung von Simsons Verhältnis zur Thimniterin. Sie findet sich im 7. Verse, der sich vorzüglich an 1 anschließt und eine solche Erwähnung wie in 1 voraussetzt. Daher ist nach 5 und 6a zu lesen: וַיֵּרֶד־וַיִּרְא אִשָּׁה בְּתִמְנָתָה מִבְּנוֹת־פְּלִשְׁתִּים וַיְדַבֵּר לָאִשָּׁה וַתִּישַׁר וגו׳. 1a ist aus 5 entnommen, wo sich dieselben Worte finden. Durch die vorgeschlagene Änderung erhalten wir einen vorzüglichen Zusammenhang. Bereits Frankenberg[1] ließ das 14. Kap. in der angegebenen Weise beginnen. Da er aber die Erzählung von Simsons Eltern nicht eliminiert, sondern 2 und 3 zwischen 9 und 10 liest, so hat seine Änderung den Charakter des Willkürlichen, und mit Recht macht Nowack[2] dagegen geltend: »So ist allerdings aus dem vorliegenden Text ein Stück gebildet, das mit festem Zusammenhang verläuft, aber wie ein Überarbeiter dazu gekommen sein sollte, aus diesem Text den unsrigen zurecht zu machen, ist völlig rätselhaft. Es kommt doch nicht bloß darauf an, mit Scharfsinn einen derartigen Text zu konstruieren, sondern auch die Verbindungslinie zwischen dem so gewonnenen Text und MT aufzuzeigen«. Die Forderung Nowacks dürfte aber bei unserer Änderung erfüllt sein. Zu einer Umgestaltung der Worte וַיַּעַשׂ שָׁם שִׁמְשׁוֹן מִשְׁתֶּה (10bα) sehe ich mich nicht genötigt. Es scheint mir im Sinne der Erzählung durchaus wahrscheinlich, daß Simson die Kosten der Hochzeit zu tragen hat (vgl. 15$_1$). Nach משתה lesen LXX Pesch. שִׁבְעַת יָמִים, das wohl ursprünglich sein könnte. 10bβ braucht nicht hinter 11b gestellt zu werden. (Warum sollte eine solche Stellung wohl geändert worden sein?). Es bezieht sich auf die Sitte, daß junge Männer ihre Hochzeit mit einem Gelage feiern. Vielleicht ist es Glosse. In 11a lesen LXX כְּיֹרְאָהֶם. Das ist verständlicher als die Lesart des MT. Trotzdem ist 11a als Einschub zu streichen, da es die Bedeutung der Brautgesellen mißversteht. In 15 ist nach LXX, Pesch. הָרְבִיעִי statt הַשְּׁבִיעִי zu

1. a. a. O. S. 42 ff. 2. a. a. O. S. 124.

lesen. Wahrscheinlich ist aber (wegen 17a) alles von שְׁלֹשֶׁת bis חֲרִבִיעַי zu streichen. Statt הֲלֹא ist nach codd. und Targ. besser הֲלוֹם zu lesen. In 18 ist הַחַרְסָה nach 15ι in הַחַדְרָה zu korrigieren. 19a ist Einschub; denn 19b schließt sich unmittelbar an 18 an und paßt nicht zu 19a. 19a ist augenscheinlich später als וּמְצָאתֶם (12), das, vielleicht selbst Glosse, Simson rechtfertigen will, wenn er sein Wort nicht hält. In Kap. 15 würde im 3. Verse לָהֶם, wofür LXX αὐτῷ haben, besser wegfallen. In 5 ist בְּקָמוֹת auffällig; man erwartet etwa בְּשָׁדוֹת. Es könnte durch das folgende קָמָה verdeckt sein. Für זַיִת muß nach den Vss. זַיִת (עֵד) gelesen werden. In 6 ist וְאֶת־אָבִיהָ nach codd., LXX, Pesch. in וְאֶת־בֵּית אָבִיהָ zu korrigieren. מַכָּה גְדוֹלָה (8) scheint erklärende Glosse zu dem vorhergehenden Ausdruck zu sein. In 12 ist לֵאמֹר wohl aus 13 eingedrungen. In 16 ist wohl besser nach den Vss. zu punktieren חֲמֹר חֲמֹרָתַיִם. In 19 ist für אֱלֹהִים, das nach יהוה in 18 auffällig ist, auch יהוה bezeugt; Syr. bietet sogar beides. Mit Recht hat man darum wohl אלהים als falsches Explicitum angesehen, das eingefügt wurde, als man die ursprüngliche Lesart וַיִּבָּקַע הַמַּכְתֵּשׁ nicht mehr verstand. In Kap. 16 ist im 1. Verse hinter שָׁמָּה vielleicht mit LXX מָשָׁם zu lesen. Am Anfang von 2 muß nach LXX וַיַּגֵּד eingefügt werden. וַיִּכְבּוּ bis הָעִיר widerspricht dem Zusammenhang und ist zu streichen. לְעַנּוֹתֵךְ (6) ist wahrscheinlich aus 5 eingedrungen. Zwischen 13 und 14 ist durch Homoioteleuton etwa folgender durch griechische Übersetzer bezeugter Text verloren gegangen: וְתִקַּעְתְּ בְּיָתֵד וְחָלִיתִי וְהָיִיתִי כְּאַחַד הָאָדָם וַתְּשַׂנֵּהוּ וַתֶּאֱרֹג אֶת־שֶׁבַע מַחְלְפוֹת רֹאשׁוֹ עִם הַמַּסֶּכֶת. (Vgl. Kittel, Biblia Hebraica.) Als Glosse ist הַיָּחֵד in 14b zu streichen. In 17 ist כִּי־נְזִיר אֱלֹהִים אֲנִי als späterer Einschub anzusehen. Denn diese Worte haben mehrere Widersprüche im Gefolge:

1) Das Nasiräat Simsons kontrastiert mit der übrigen Erzählung. Diese läßt eher alles andere erwarten, als daß Simson ein Nasiräer ist, der sich an Extravorschriften für die Lebenshaltung bindet.

2) Nach dem vorliegenden Text soll Simson von Mutterleib an Nasiräer gewesen sein. Ein solches Nasiräat aber gab es nicht. Gehört die Haarweihe zum Nasiräat, so ist nur ein auf bestimmte Zeit beschränktes Nasiräat denkbar. Da das Haar

des Nasiräers der Gottheit gelobt und geopfert wird (Num. 6 13. 18) (vgl. das Wachsenlassen und Opfern des Haares bei der Wallfahrt nach Mekka [Wellhausen, Arabisches Heidentum S. 116 bis 118. 166 f.]), so muß das Opfer bei Lebzeiten des Nasiräers geschehen. Denn das Haar einer Leiche, die ja für unrein gilt, kann man nicht opfern. Also kann das Nasiräat nicht ein Leben lang dauern[1]. Nur ein Nasiräat auf Zeit setzt auch das Nasiräergesetz (Num. 6) voraus. Die Schwierigkeit in der Simsonerzählung wird verständlich, wenn כִּי־ נְזִיר אֱלֹהִים אֲנִי später eingeschoben wurde. Dann hätten die Worte מִבֶּטֶן אִמִּי und מוֹרָה לֹא־עָלָה עַל־רֹאשִׁי, die man aus Pietät gegen den Text stehen ließ, zu der widerspruchsvollen Erzählung geführt.

3) Wäre כִּי־נְזִיר אֱלֹהִים אֲנִי und somit das Nasiräat auf Lebenszeit in der Erzählung ursprünglich, so ist es unbegreiflich, daß die Erzählung den Nasiräer aus dem toten Löwen Honig nehmen läßt. Die Schwierigkeit fällt weg, wenn vom Nasiräat Simsons in der ursprünglichen Erzählung nichts erwähnt wurde.

4) Dem Nasiräat Simsons widerspricht die Vorstellung, daß in seinen Haaren seine Stärke liegt, daß sie mit ihnen schwindet und mit ihnen wieder wächst. Baethgen leugnet zwar den Widerspruch. Er behauptet: in der »Krone Gottes auf dem Haupte des Nasiräers liegt seine Kraft, — — — weil der Nasiräer ein Heiliger ist und als solcher, als Gott Angehöriger, mehr vermag als gewöhnliche Sterbliche«[2]. Doch gegen die »Heiligkeit« Simsons darf man die größten Zweifel hegen; selbst Zapletal findet, »daß Simson nicht frei von jeder Unvollkommenheit war«[3]. Wenn man aber Baethgens Forderung einhalten will, die Vorstellung von Simsons Haaren nur »aus Prämissen zu deuten, welche uns das Alte Testament und die Sitten anderer Völker an die Hand geben«[2], so muß man seine Behauptung von der Kraft des Nasiräers entschieden bestreiten. Denn daß der Nasiräer als solcher im Besitze außerordentlicher Körper-

1. Nur von Samuel wird noch erzählt, daß kein Schermesser auf sein Haupt kam (1. Sam. 1 11). Doch die Stelle beweist nichts. Budde und Nowack glauben, daß der Satz aus der Simsongeschichte dort eingetragen ist, weil Samuels Weihe in der Schenkung an das Heiligtum besteht und er sonst nicht als Nasiräer erscheint.

2. a. a. O. S. 164. 3. S. 66.

kraft gewesen wäre, ist uns sonst nirgends bezeugt. Das Haar des Nasiräers hat nur eine religiöse Bedeutung, keine physische, wie das Haar Simsons.

Durch die Worte בִּי־נְזִיר אֱלֹהִים אָנִי kommen also eine Menge Widersprüche in die Erzählung. Wie unser erster Erzähler diese so unausgeglichen lassen konnte, ist nicht zu begreifen. Wohl aber läßt sich verstehen, warum ein späterer die Worte hinzufügte. Sie sollten die merkwürdige Erzählung von Simsons langem Haar erklären. Demnach muß man annehmen, daß die betreffenden Worte im ursprünglichen Text nicht gestanden haben. Dann war das Nasiräat, das auch in Kap. 13 eingetragen ist, der ursprünglichen Simsonerzählung überhaupt fremd. — In 18 ist statt des 2. לה mit dem Kĕrē לִי zu lesen, וְעָלָה nach codd. in וַיַּעֲלֵהוּ zu ändern, das 2. וַיַּעֲלֵהוּ am besten zu streichen. In 19 ist für עַל־בִּרְכֶּיהָ auch בֵּין־בִּרְכֶּיהָ bezeugt und vielleicht ursprünglicher. Statt וַתְּחַלֵּהוּ muß es heißen וַיְנַגְּהֵהוּ. Für וַתָּחֶל לְעַנּוֹתוֹ ist nach LXX וַיָּחֶל לְעַנּוֹתוֹ zu lesen. Eine erhebliche Schwierigkeit bietet 24f. In 25 wird nämlich erzählt, daß Simson auf das Verlangen der feiernden Philister herbeigeholt wird. In dem vorhergehenden Verse aber hat das Volk Simson bereits vor Augen. Diese Schwierigkeit suchen Budde und Nowack dadurch zu heben, daß sie 25 vor 24 stellen. Zu dieser Änderung ist man jedoch nicht berechtigt. 25 und 26 enthalten eine lückenlos fortlaufende Erzählung und sind nicht zu trennen, ohne daß man den guten Zusammenhang stört. In den Versen 24 und 25 wird durch die Umstellung eine neue Schwierigkeit geschaffen. Der Hymnus läßt nämlich darauf schließen, daß an ein Fest zur Feier des Sieges über Simson gedacht ist. Dann ist aber unbegreiflich, daß man Dagon des Sieges wegen erst zu preisen beginnt, als die Nachfeier schon längst begonnen hat. Denn nach 25 (»als sie guter Dinge wurden«) ist anzunehmen, daß die eigentliche religiöse Feier schon vorüber ist, als man Simson zur Belustigung herbeiholt. Die Beschreibung: »Als sie nun guter Dinge wurden, riefen sie: Laßt Simson holen, daß er uns spiele!« müßte man bei der Umstellung auf die Fürsten der Philister beziehen. Sie paßt aber viel besser auf die feiernde Volksmenge. Aus diesen Gründen ist die vorgeschlagene Änderung abzulehnen. Jede Schwierigkeit aber fällt weg, wenn man in 24 statt וַיִּרְאוּ אֹתוֹ

liest: וַיִּרְאוּ. Dann verläuft die Erzählung folgendermaßen: die Philisterfürsten versammeln sich zu einer Feier des Sieges über Simson im Heiligtum ihres Gottes. Zu dieser Feier findet sich auch das Volk ein. In Jubelrufen gibt es seiner Freude über die Gefangennahme Simsons Ausdruck. Als die Festesfreude immer ausgelassener wird, holt man Simson herbei. — 23b ist nicht zu streichen. Daß der Jubelruf der Fürsten in erweiterter Form von den Lippen des Volkes ertönt, ist ein Kunstgriff, der in der israelitischen Literatur oft vorkommt und dem Israeliten als eine besondere Feinheit der Erzählungskunst gilt[1]. Für כִּי אָמְרוּ (24) ist auch וַיֹּאמְרוּ bezeugt, das vielleicht vorzuziehen ist. In 26 ist וַהֲמְשַׁבְּנִי zu lesen. אֲשֶׁר הַבַּיִת נָכוֹן עֲלֵיהֶם ist hier vielleicht aus 29 eingedrungen. In 27 ist וְאִשָּׁה bis וְאִשָּׁה als störende Glosse zu streichen. הָאֱלֹהִים in 28 wird von LXX nicht gelesen und ist offenbar zu tilgen. וַיִּסָּמֵךְ עֲלֵיהֶם (29) ist wahrscheinlich Einschub. 31a zu streichen sehe ich keinen rechten Grund.

Nach diesem Versuch, möglichst den ursprünglichen Text der Simsonerzählung herzustellen, erhebt sich die Frage: Geht der hergestellte Text aber auf eine Hand zurück? Man hat längst einen gewissen Unterschied zwischen dem 13. und den 3 folgenden Kapiteln wahrgenommen. Van Doorninck[2] hat behauptet, 13 sei ein jüngerer Eingang zu 14—16. Budde und Nowack meinen, daß 13 wenigstens inhaltlich jünger sei als 14ff. Doch zwischen 13 und 14—16 läßt sich nicht so scharf scheiden. Für die Behauptung, daß 13 inhaltlich jünger sei, wird geltend gemacht, daß »die Jugendgeschichte aller Helden jünger ist als die Geschichte ihrer Taten«. Das gilt aber nur für Fälle, in denen der betreffende Held historisch ist, und dann nicht einmal für alle solche Fälle, da die Jugendgeschichte ja nicht immer spätere Erfindung zu sein braucht. Auch das Argument, daß der Nasiräer in Kap. 13 anders gedacht ist als in 14—16, ist abzulehnen, da das Nasiräat sowohl in 13 als auch in 16 eingetragen ist. Budde macht geltend, daß Kap. 13 »auf die geschichtliche Philisternot abgestimmt ist«. Da man aber 13 5b als Glosse ansehen muß, so finde ich diese Behauptung

1. Vgl. Gunkel, Genesis. S. XXXXVI und LII.
2. Theol. Tijdschr. 1894 14—32.

durch nichts begründet. Mehr als in 13 ist in 14—16 von Philisternot die Rede. Mit der nationalen Abzielung soll in Kap. 13 die religiöse »Hand in Hand« gehen. Doch auch 14—16 enthält mehrere auf Gott bezügliche Stellen. Man könnte allerdings in diesen Kapiteln alles Religiöse in der Weise Doornincks leicht ausscheiden und sich darauf berufen, daß der derb volkstümliche Stoff und die religiöse Form in einem auffallenden inneren Kontrast stehen. Was aber von der religiösen Form gilt, trifft auch auf die nationale zu[1]. Simson scheint im Grunde gar kein Philisterfeind zu sein. Denn nach den Erzählungen von seinen Liebschaften verkehrt er ganz vertrauensselig bei den Philistern. Alle Stellen aber, die ihn als Philisterfeind darstellen, wird man schwerlich ausscheiden wollen. Denn das hieße, die ganze Erzählung zerstören. Die Widersprüche würden sich am besten erklären, wenn das religiöse wie das nationale Element sich bereits in der mündlichen Überlieferung an einen alten Stoff angesetzt hätte. Läßt es sich aus 14—16 nicht ausscheiden, so hat man keinen Grund zu der Behauptung, daß 13 jünger ist (sei es literarisch, sei es inhaltlich) als 14—16. Gleichwohl besteht ein Unterschied zwischen 13 und 14—16. In 13 prägt sich der Jahvismus sehr stark aus, in 14—16 zeigen sich davon nur geringe Spuren. Daher wird man von vornherein annehmen dürfen, daß alter Stoff sich hauptsächlich und ursprünglicher in 14—16 findet. Dieser Unterschied zwischen 13 und 14—16 berechtigt jedoch nicht, daran zu zweifeln, daß der oben hergestellte Text auf einen Schriftsteller zurückgeht. Andere Gründe aber zu solchem Zweifel sind nicht vorhanden.

Nach Feststellung des Textes erhebt sich nun die Frage nach der literarischen Gattung der Simsonerzählung. Manche Gelehrte sehen sie als Geschichtschreibung an. So findet Oettli[2] »alles ausreichend geschichtlich bestimmt und bedingt« und v. Orelli[3] meint, man sollte »nicht verkennen, daß ein fester, konkreter Überlieferungsstoff hier geboten wird, der von den schattenhaften Gebilden babylonischer und hellenischer Phantasie sich wie Wirklichkeit und Ideal unterscheidet«. Ist solcher Ansicht zuzustimmen oder muß man über den Charakter

1. Wellhausen a. a. O. 2. a. a. O. S. 283. 3. RE. ³, Art. »Simson«.

der Simsonerzählung anders urteilen? Wir achten zunächst auf die Form der Erzählung. Für das Verständnis der Form ist es von wesentlicher Bedeutung, den Aufbau der Erzählung zu erkennen. Heften wir unsern Blick nun auf das Ganze der Erzählung, so gewahren wir keinen organischen Zusammenhang. Ri. 13—16 ist keine solche Einheit, daß alle Einzelheiten notwendige Glieder eines Ganzen sind; man könnte die eine oder andere Erzählung weglassen oder könnte Umstellungen vornehmen, ohne daß das Ganze dadurch unverständlicher würde. Ri. 13—16 zerfällt vielmehr in folgende selbständige Erzählungen: Simsons Geburt (13), sein Verhältnis zur Thimniterin (14—15 8a), sein Fall und Untergang (16 4ff.), sein Abenteuer in Gaza (16 1—3), seine Gefangennahme und Befreiung, die Tat mit dem Eselskinnbacken, das Hervorrufen der Quelle (15 8b—15; 16f.; 18f.). Die 3 letzten Erzählungen sind insofern verbunden, als die Erzählung von dem Kampf mit dem Eselskinnbacken die Erzählung von Simsons Befreiung abschließt und die 3. eine Niederlage der Philister bei Lehi voraussetzt. Trotz dieser Verbindung aber hat man doch den Eindruck von 3 neben einander stehenden Erzählungen. Ihre Verbindung ist ja auch leicht aufzuheben. Auch die beiden umfangreicheren Erzählungen von Simsons Ehe mit der Thimniterin und von seinem Fall und Untergang, die je ein organisches Ganzes bilden, lassen sich in Stücke zerlegen, die als Erzählungen für sich anzusehen sind. Eine Abgrenzung wird man nämlich überall da vornehmen müssen, wo auf einen deutlichen Anfang ein befriedigender Schluß folgt. Die Erzählung von Simsons Ehe mit der Thimniterin besteht aus 2 Teilen. Der erste endigt damit, daß Simson sich von seiner Frau trennt. Dieser Teil ist ganz aus einem Guß. Der 2. beginnt damit, daß Simson seine Frau wieder aufsucht. Bei diesem Teil hat man aber nicht den Eindruck der Geschlossenheit, da abwechselnd Taten Simsons und der Philister aufgezählt werden. Die Erzählung von Simsons Fall und Untergang zerfällt ebenfalls in 2 Teile. Beide sind in sich abgerundet. Der erste ist mit der Gefangensetzung Simsons zu Ende, der zweite setzt mit der Schilderung des Dagonfestes neu ein und schließt eigentlich mit 16 30, der Erzählung vom Einsturz des Festgebäudes. Der Eindruck, den die Zusammensetzung der Simsonerzählungen macht, ist von Ewald durch den

Vergleich mit einem Schauspiel wiedergegeben worden. Dieser Vergleich paßt insofern, als die Überlieferung von Simson sich wie ein Drama zusammensetzt, das aus vielen einzelnen Szenen besteht, die bestimmte Ausschnitte aus einer Geschichte darstellen, aber immer Ausschnitte, die für sich eine geschlossene Einheit bilden.

Betrachten wir die Einzelerzählungen auf die Darstellung hin, so finden wir die meisten stark »stilisiert«. Sie wollen Eindruck machen. Die Erzählungen beginnen meist mit einer »Schürzung des Knotens«. Gewöhnlich kommt Simson am Anfang der Erzählung in eine fatale Situation, sodaß unser Interesse für ihn wach wird. So verbündet sich in den 3 Erzählungen von Simsons Liebschaften das Weib, das ihn in seiner Gewalt hat, mit heimtückischen Feinden Simsons, daß man für ihn fürchten muß. Der unbezwingliche Held, in der Höhle anscheinend furchtsam und rettungslos den Feinden preisgegeben, ist uns ein Rätsel, das der Lösung harrt. Der vor Durst schmachtende Simson weckt tiefste Teilnahme. Sieht man den sonst so Stolzen und Überlegenen zum Spott der Feinde gemacht, so ist man auf sein Benehmen gespannt. Mit knappen Worten wird dann die Wendung der Lage erzählt, die meist eine sehr überraschende ist. Dabei löst der Erzähler die verschiedensten Stimmungen aus. Vor allem kommt es ihm darauf an, Staunen für Simson und Verachtung für die Philister zu wecken. Was für ein Recke, so soll der Zuhörer denken, der spielend einen Löwen zerreißt, 1000 Philister mit einem Eselskinnbacken erschlägt, nach ausschweifender Nacht die Tore einer Stadt meilenweit davonträgt! Was für traurige Gesellen, die ein Rätsel nicht raten können, feige eine Frau einschüchtern, nur auf Schleichwegen sich an den Helden heranwagen! Köstlichen Humor bietet die Erzählung, wie die Bewohner von Gaza durch Simson geprellt werden. Der von Delila verratene Held weckt Furcht und Mitleid. Der in heroischem Tode Rache nehmende Simson imponiert. Diese Abzielung auf Effekt ist es, die in den Simsonerzählungen eine »dichterische Gestaltung«[1] nicht verkennen läßt. Solche Gestaltung ist nicht die Art des Geschichtsschreibers, dem es darauf ankommt zu belehren, der

1. E. Meier a. a. O. S. 98.

das Werden der politischen Verhältnisse zu erklären sucht und darum von großen öffentlichen Ereignissen zu berichten hat[1]. Als Dichtung sind die Simsonerzählungen auch ihrem Inhalte nach zu bezeichnen. Man denke an die Reden, die in den Erzählungen ungewöhnlich häufig und ausführlich sind. Bei ihnen wird man von vornherein die Phantasie des Erzählers stark in Rechnung bringen müssen. Wer sollte dem Erzähler nur die Reden in Simsons Schlafgemach getreu überliefert haben? Konnte man von Simsons Worten an den ihn leitenden Knaben wissen, wenn die ganze Umgebung Simsons durch das einstürzende Haus getötet wurde? Auch abgesehen von den Reden sind die Simsonerzählungen voll von unglaubwürdigen Zügen. Bienen pflegen sich nicht in Aas anzusiedeln. Wie sollte Simson 300 Füchse fangen, aufbewahren und mit brennenden Fackeln versehen? Hätte er damit »die Felder der Philister« verwüsten können? Ist es denkbar, daß 3000 Judäer gegen Simson auszogen? Feste Stricke zerreißt man nicht wie dünne Fäden. Warum tun die Philister Simson kein Leid an, obwohl er schlafend in ihrer Gewalt ist? Außer solchen Zügen, die unbegreiflich sind, finden sich in den Erzählungen auch massenhaft Dinge berichtet, die außerhalb aller Möglichkeit liegen. Mag es auch der alte Israelit geglaubt haben, wir müssen es bestreiten, wenn von Jahve erzählt wird, daß sein Engel auf der Erde erscheint und in der Opferflamme zum Himmel fährt, daß sein Geist zu Taten eines Simson führt und daß er auf Simsons Gebet eine Quelle hervorsprudeln läßt. Ob derartiges von Jahve oder Milkom oder Kamos erzählt wird, ist einerlei. Einen wütenden Löwen zerreißt man nicht mit bloßen Händen und mit einem Eselskinnbacken erschlägt ein einzelner Held nicht 1000 Mann im Kampfgewühl. Die Tore einer Stadt vermag kein Mensch von Gaza bis nach Hebron zu tragen. Daß Riesenstärke in Haaren wohnt, ist wider alle Erfahrung. Ein solches Gebäude, wie es Ri. 16 geschildert wird, stürzt man nicht mit einem Griffe ein. Mag die Phantasie an solchen Erzählungen sich noch so sehr erfreuen und erbauen, ins Gebiet der Geschichte gehören sie nicht. Erzählungen, die so voll Unwahrscheinlich-

1. Gunkel, Genesis. S. XIII.

keiten und Unmöglichkeiten sind, sind ihrem Inhalt nach als Dichtung zu bezeichnen.

Nun über den Dichter. Sind die Erzählungen aus der Phantasie eines Einzelnen geboren? Sichere Anzeichen sprechen dagegen. Hätte ein Dichter eine Erzählung von Simson in einem solchen Umfange wie Ri. 13—16 aus seiner Phantasie geschaffen, so hätte er gewiß zusammenhängender erzählt und nicht in buntem Wechsel eine Erzählung lose an die andere gefügt. Solche kurze Erzählungen sind vielmehr die Form, in der das Volk seine Geschichten aus der guten alten Zeit von Mund zu Mund, von Generation zu Generation fortpflanzt[1]. Daß es sich in Ri. 13—16 um mündlich fortgepflanzte, volkstümliche Überlieferung handelt, wird auch durch andere Umstände bestätigt. Wir erkannten oben Widersprüche in den Simsonerzählungen, ohne daß es uns möglich war, sie durch Textkorrekturen zu beseitigen[2]. Sie erklären sich aufs beste, wenn die Erzählungen im Volksmund eine Entwicklung durchgemacht haben. Der deutlichste Beweis aber liegt darin, daß wir Varianten von ein und derselben Erzählung bemerken können. Die Geschichte von Simsons Ehe mit der Thimniterin (Kap. 14) und die von seinem Verhältnis zu Delila (16 4—21) sind sichtlich Parallelen. Sie haben ganz denselben Aufriß. In beiden handelt es sich darum, daß Simson mit einem Weibe Beziehungen anknüpft. In dem Verhältnis zu dem Weibe spielt dann ein Geheimnis, das für Simson von großer Bedeutung ist, eine wichtige Rolle. Das Weib will das Geheimnis erfahren. Sie steht heimlich mit Gegnern Simsons im Bunde. Simson zögert erst, ihr sein Geheimnis anzuvertrauen, endlich aber gibt er es preis. Dadurch kommt er in eine schwierige Lage. Mit der Klärung der Situation schließt die Erzählung. Eine 3. Variante ist wahrscheinlich noch in 16 1—4 zu sehen. Auch hier kommt Simson wegen eines Weibes in Gefahr. Es handelt sich wieder um Verrat eines für ihn wichtigen Geheimnisses (daß er, der feindliche Simson, in der Stadt ist). Vielleicht hat die Erzählung ursprünglich berichtet, daß Simson, der unerkannt nach Gaza hineinkommt, durch die Buhlerin, der er sich zu erkennen gibt, seinen Feinden verraten wird. Dann wäre die

1. Gunkel, Genesis. S. XXXIV. 2. S. 22 f.

Übereinstimmung mit den beiden andern Sagen noch offenkundiger. Dasselbe Motiv in einem so kurzen Stück (Ri. 13—16) dreimal als Aufriß einer Erzählung zu verwenden, kommt keinem Dichter, der seinen Stoff seiner Phantasie entnimmt, in den Sinn. Auch noch andere Motive kehren zu wiederholten Malen wieder. So wird in 2 verschiedenen Erzählungen (15 14; 16 9. (12)) geschildert, wie Simson Stricke, mit denen man ihn gebunden hat, zerreißt, als ob sie vom Feuer versengt wären. In derselben Haltung sehen wir ihn, wenn er die Pfosten des Stadttors von Gaza faßt und wenn er die Säulen des Dagontempels ergreift. In 3 Erzählungen begegnet uns die Freude der Philister, Simson sicher zu haben. Dieses Nebeneinander derselben Motive ist nur dann zu verstehen, wenn Ri. 13—16 eine Sammlung von verschiedenen im Volke umlaufenden Erzählungen ist. Bis eine Erzählung von Simson aber so verschiedene Formen aufweisen konnte, muß eine lange Zeit verstrichen sein. — Wir haben also in den Simsonerzählungen Dichtungen nach Form und Inhalt, die alter Volksüberlieferung entnommen sind, d. h. wir haben es mit Sagen zu tun.

Doch, so kann man nun fragen, ist es nicht möglich, daß der Held der Simsonerzählungen trotzdem eine geschichtliche Persönlichkeit ist, deren Bild die Sage in manchen Zügen noch in treuer Erinnerung hat? Von rein theoretischem Standpunkt aus ist diese Frage wohl zu bejahen. An historische Persönlichkeiten haben sich ja sehr oft Sagen angesetzt. Allein, wer soll Simson gewesen sein? Ein »Richter« war er nicht. Das wurde oben gezeigt[1]. Die Behauptung Baethgens[2]: »daß einmal der Sohn Manoahs seinem Volke gegen die Philister Recht geschaffen hat, darf eine nüchterne Kritik nicht bezweifeln«, dürfte auch heutzutage schwerlich bei einsichtigen Forschern noch Anklang finden. Simson war auch kein Volksheld einer bestimmten Gegend. Denn weder kümmert er sich je um irgend welche Israeliten, noch irgend welche Israeliten um ihn. Ein Philisterfeind war er auch nicht. Er war ferner kein Nasiräer; so müssen wir aus textkritischen[3] Gründen urteilen. Von seinen Taten aber bleibt nach Abzug von allem Ungeheuerlichen und Unwahrscheinlichen nichts übrig, was

1. S. 12. 2. a. a. O. S. 173. 3. s. S. 13ff. 19ff.

menschlich groß und glaubhaft wäre. So ist nichts von einem historischen Helden zu erkennen, von dem es zu verstehen wäre, daß sich die Sage so sehr für ihn begeisterte, daß sie ihn sogar in ein besonders nahes Verhältnis zu Jahve setzte. Wollte man sich aber für die Geschichtlichkeit Simsons darauf berufen, daß doch die Orte Thimna, Sor'a, Gaza, der Name seines Vaters und sein Grab genau angegeben seien, so ist darauf hinzuweisen, daß verwaiste Sagen sich häufig an bestimmte Orte und Zeiten anschließen. Mit Recht macht Seinecke darauf aufmerksam, daß die deutschen Sagen Ähnlichkeiten in Menge bieten. »Die Sage von dem Vater, der seinem Sohne den Apfel vom Kopfe schießt und für den Tyrannen, der ihn zum verhängnisvollen Schuß gezwungen hat, einen 2. Pfeil aufgespart hat, wenn der erste fehl geht in des Kindes Haupt, weiß weder den Namen des Vaters noch des Kindes. Als aber die Schützen der Schweiz sich erhoben gegen den Druck der herrschaftlichen Vögte, da bekam der Schütz den Namen Tell und der Despot hieß Geßler und der Schauplatz der Begebenheit war die Nähe des Vierwaldstätter Sees« [1].

III. Der Stoff der Sage.

Worauf gehen nun unsere Sagen zurück? Die Lösung dieser Frage finden wir auf dem Wege vergleichender religionsgeschichtlicher Forschung, indem wir durch Parallelen zu den Motiven der Simsonsage über diese Aufklärung zu gewinnen suchen. Wir dürfen freilich nicht erwarten, daß wir zu jedem Zuge der einzelnen Simsonsagen Parallelen finden. Denn einerseits ist unsere Kenntnis der antiken Sagenwelt natürlich sehr lückenhaft, andererseits ist es möglich, daß manche Züge der Simsonsagen eine solche Veränderung erlitten haben, daß sie ihr ursprüngliches Aussehen völlig verloren haben. Vieles in unsern Sagen mag auf Rechnung der ausgestaltenden Phantasie zu setzen sein. Wenn jedoch mehrere der Simsonsagen für ihre Erklärung in dieselbe Richtung weisen, so darf man ihnen folgen und sichere Schlüsse über den Charakter Simsons erwarten.

1. a. a. O. S. 257.

Bei einer Prüfung der Sagen müssen für eine Deutung Simsons diejenigen zunächst außer Betracht bleiben, die ihren Ursprung nicht in Simson, sondern anderswo haben. Es sind die ätiologischen Sagen, die bestimmte Dinge in der Natur erklären, aber nicht eigentlich über Simson Aussagen machen wollen, jedoch darum, weil sie zu ihrer Naturerklärung auf Simson verfielen, der Simsonsage angeschlossen wurden. Wenn eine solche Sage zur Erklärung ihres Objektes von Simson erzählte, so muß ihr ein charakteristischer Zug an ihm für ihre Erklärung besonders passend erschienen sein. Dieser Zug kann eine einzige Eigenschaft gewesen sein, aber auch eine bestimmte Handlung. War eine solche Handlung Bestandteil einer umfassenderen Sage, so wird natürlich auch die Sage zur Ausgestaltung der betreffenden Naturerklärung mitgewirkt haben. Mit diesen Möglichkeiten müssen wir von vornherein bei den ätiologischen Simsonsagen rechnen. Es sind deren 3. Leicht zu erkennen ist das ätiologische Motiv in der Sage von Simsons Heldentat bei Leḥi. Diese Sage will erklären, warum ein Ort (vgl. 2. Sam. 23 11) den merkwürdigen Namen Ramath Leḥi (»Kinnbackenhöhe«) führt. Als Kinnbacken muß man eine eigenartig geformte Anhöhe bezeichnet haben; denn es wird erzählt, daß aus einer Vertiefung im Kinnbacken (מִכְתֵּשׁ bezeichnet Prov. 27 22 den Mörser, also hier wohl eine mörserähnliche Vertiefung, welche im Bilde des Ganzen den Eindruck einer leeren Zahnhöhle machte) eine Quelle entsprang, die zur Zeit unsers Erzählers unter einem bestimmten Namen bekannt war. Ein schmaler Grat mit mehreren hervorstehenden Felsspitzen mochte das Bild eines Kinnbackens gewähren, ähnlich wie sich uns Berge als Rabenkopf, Ochsenkopf u. s. w. darstellen. Zur Erklärung des Namens »Kinnbackenhöhe« erzählte man nun, Simson habe den Kinnbacken im Kampfe gegen die Philister gebraucht und nach dem Kampfe weggeworfen. Es ist eine ähnliche Sage wie die, daß Jakob das Gebirge Gilead als Grenzwall zwischen Israel und Aram aufgetürmt habe (Gen. 31 44ff.)[1]. Zur Herleitung des Kinnbackens von Simson hätte genügt, daß Simson im Rufe besondererer Stärke stand. Einen so riesenhaften Kinnbacken konnte ja nur ein ganz Starker hingeworfen haben. Und wenn Simson als Philisterfeind bekannt war, lag die Ver-

1. Vgl. Wellhausen a. a. O.

mutung nahe, daß er den Kinnbacken im Kampfe gegen die Philister gebraucht hatte. Ob die Rückführung des Sage auf Simson vielleicht noch einen andern Grund hatte, muß zunächst dahingestellt bleiben.

Eine andere ätiologische Sage ist die Erzählung von Simsons Gebet und Erhörung bei Leḥi. Dort befand sich zur Zeit des Erzählers eine Quelle namens En haḳōrē', »Quelle des Rufenden«. (Man übersetzt heutzutage ziemlich allgemein »Rebhuhnquelle«, aber ohne allen Grund. Es ist nicht der Fall, daß Rebhühner sich vorzugsweise an Quellen aufhalten. Wäre es aber auch so, dann hätten sie in Palästina an einer Quelle gewiß nicht einen ungestörten Aufenthalt genossen. Denn in einem so wasserarmen Lande wie Palästina sind Quellen etwas so Wertvolles, daß der Mensch sie nicht außer acht läßt. Welchen Wert man Quellen beilegte, ersieht man daraus, wie im Alten Testament davon gesprochen wird. Es kann kein Zweifel sein, daß die Quellen in Palästina einst als etwas Heiliges galten[1]. Man rief bei ihnen die Gottheit an. So ist die Bezeichnung »Ruferquelle« [= Betquelle] wohl verständlich, keineswegs aber »Rebhuhnquelle«). Wie die Quelle zu ihrem Namen kam, will nun die Sage erklären. Sie erzählt, daß Simson dort einmal betend nach Wasser gerufen habe und daß auf seinen Ruf die Quelle hervorgebrochen sei, die dann entsprechend benannt wurde. Simson konnte man wohl zu der Quelle in Beziehung setzen, wenn man nur wußte, daß der »Kinnbacken« von Simson herrührte. Aus der Verbindung mit dieser Sage war auch auf den Zeitpunkt zu schließen, an dem Simson gerufen hatte: es war, als er von dem Kampfe mit den Philistern, bei dem er den Kinnbacken gebraucht hatte, erschöpft war.

Auch die Erzählung von dem Wegtragen der Tore von Gaza ist als ätiologische Sage anzusehen. Wenn nämlich erzählt wird, daß Simson die Tore der Stadt auf den Gipfel des Berges trug, der Hebron gegenüber liegt, so muß man annehmen, daß bei Hebron ein שִׁעֲרֵ עַזָּה gezeigt wurde, wohl ein Felsgebilde, das Ähnlichkeit mit einem Tor hatte (vgl. Prebischtor). Ursprünglich wird der Name »starkes Tor« bedeutet haben[2].

1. Baudissin, Studien zur semit. Religionsgesch. II. B. 1878. S. 152 ff. 2. שַׁעַר auch femin., vgl. Jes. 14 31!

Er konnte jedoch auch als »Tor von Gaza« gedeutet werden. Dann entstand die Frage: Wie kommt das Tor von Gaza in die Nähe von Hebron? Diese Frage beantwortet unsere Sage. Sie läßt es von Simson dahin getragen sein. Warum man das »starke Tor« auf Simson zurückführte, lag vielleicht wieder nur daran, daß man ihn als besonders stark und als Philisterfeind kannte. Ein Stadttor von Gaza bis Hebron zu tragen, erfordert ja die Stärke eines Riesen und bittere Feindschaft gegen die Philister. — Die 3 ätioligischen Sagen, die wir betrachtet haben, lassen also keine bestimmten Schlüsse über Simson zu. Sie rechnen vielleicht nur mit einer riesigen Stärke Simsons und hätten sich dann an jede andere Sagengestalt anheften können, die im Rufe außergewöhnlicher Stärke stand. Für die Erkenntnis des Wesens Simsons sind wir auf Anderes angewiesen.

Die Sage von Simson enthält aber Züge, die über sein Wesen keinen Zweifel lassen. Da wird als erste Tat Simsons die Tötung eines Löwen berichtet. Ein junger Löwe tritt ihm brüllend in den Weg. Simson aber zerreißt ihn, wie man ein Böckcken zerreißt, ohne daß er irgend etwas in der Hand hatte. (»Wie man ein Böckchen zerreißt« deutet auf eine zur Zeit des Erzählers bekannte Sitte hin, von der wir leider nichts wissen. Das Verb שִׁסַּע, das für »Zerreißen« gewählt ist, bezeichnet Lev. 1 7 das rituelle Einreißen der Flügel der Tauben. Man wird daher an eine bestimmte Art, wie man ein Böckchen für die Opfermahlzeit zerlegte, denken müssen). Der Löwe spielt in der Mythologie der Völker, die in der Nachbarschaft Israels wohnten, eine wichtige Rolle. Er ist das Symbol der Sonnenglut [1]. Wodurch der Vergleich veranlaßt worden sein mag, ist leicht ersichtlich. Die verheerende Wirkung der Sonne mag an die Kraft und Wut des Tieres, das Aussehen der Sonne an seine Farbe und seine Mähne erinnert haben. (Aelian [2]: *Ἐπειδὴ δὲ ἄγαν πυρῶδές ἐστι, οἷκον Ἡλίου φασὶν εἶναι;* Lactantius [3]: Sol ineffabilis, quia principale signum inculcat et

1. ML. Artikel »Nergal« (A. Jeremias). — Preller, Griechische Mythologie [4] (Robert) I, S. 455. 2. De natura animalium 12 7. 3. Zu Statius' Thebais 1 710.

frenat, Leonem scilicet, idcirco et ipse hoc vultu fingitur). Auch am Himmel kannte man einen Löwen. Der bezeichnete die Glut des Hochsommers. Es war die Gegend des Tierkreises, in der die Sonne zur Zeit der größten Hitze weilte (Aelian: ὅταν ᾖ ἑαυτοῦ θερμότατος ὁ ἥλιος, λέοντι αὐτὸν πελάζειν [τῷ οὐρανίῳ] φασί)[1]. Die Bezeichnung für dieses Sternbild, die auf die Babylonier zurückgeht[2], hat sich bis in unsere Zeit erhalten. Vom äußersten Osten bis zum fernsten Westen finden wir bei den Völkern der alten Welt den Löwen als Symbol der Sonne. Noch heutigen Tags weist das Wappen Persiens, eines Landes alten Sonnenkults (Mithra!), die Sonne mit dem Löwen auf. Man dachte sich den Sonnengott entweder in Gestalt eines Löwen oder von einem Löwen begleitet oder als Bezwinger eines Löwen. Zu der Vorstellung von dem mit einem Löwen kämpfenden Sonnengott mag es so gekommen sein: Man flehte zu dem Sonnengott, der die Hitze verursachte, um Abwendung der verderblichen Glut. Erwies sich der Gott solchen Bitten willfährig, so wurde er zum Gegner seines eigenen Symbols und er hatte den Löwen getötet, wenn die Gluthitze ihr Ende erreicht hatte. Bei den Babyloniern begegnet Nergal, der Gott der Glutsonne, in Löwengestalt[3]. Der Sonnengott Ninib hat Löwen zur Seite[4]. Gilgameš, ein anerkannter Sonnenheros, wird in dem gleichnamigen Epos als Löwentöter geschildert[5]. Auch viele Abbildungen verherrlichen augenscheinlich ihn als Löwentöter[6], wie er im Begriffe ist, die Bestie spielend zu erwürgen. Wie die Babylonier dachten sich auch die Ägypter Sonnengottheiten in Löwen verkörpert[7]. Eine Darstellung des Sonnengottes Ra von Heliopolis (On) ist die Sphinxgestalt von el Gîze, die einen Löwenleib aufweist[8]. In Griechenland, wo der ägyptische Sphinxtypus schon in mykenischer Zeit anzutreffen ist[9], erscheint die Sphinxgestalt (ihre Beschreibung bei Apollodor[10]:

1. a. a. O. 2. Jensen, Kosmologie der Babylonier. S. 310ff. 3. ML., Art. »Nergal« [A. Jeremias]. — KAT.[3] II, S. 412ff. [Zimmern]. 4. Chantepie I, S. 266 [F. Jeremias]. 5. Schrader, Keilinschriftliche Bibliothek. 1889ff. VI. Das Gilgameš-Epos, Tafel X, Col. II [Jensen]. 6. A. Jeremias, A. Test. 2. Aufl. S. 266. Abbildungen s. ML., Art. »Jzdubar« [A. Jeremias]. 7. Archiv. Bd. VII. 1904. S. 479 [Wiedemann]. 8. Brugsch, Religion und Mythologie der alten Ägypter. 1884/88. S. 264f. 9. Gruppe. S. 522f. 10. 3 5, 8 [Weidmannsche Ausgabe. 1874].

εἶχε δὲ πρόσωπον μὲν γυναικός, στῆθος δὲ καὶ βάσιν καὶ οὐρὰν λέοντος καὶ πτέρυγας ὄρνιθος) zuweilen mit einer Strahlenkrone abgebildet. Damit kommt, wie schon Welker[1] richtig erkannte, auch deutlich die Beziehung auf die Sonne zum Ausdruck. Im Tempel des Ra zu Heliopolis wurden Löwen unterhalten und verehrt[2], doch wohl weil man sich in ihnen den Sonnengott verkörpert dachte. Der Gott Schu, der erstgeborene Sohn des Ra, der auch Vertreter der glühend heißen Sonne ist, erscheint ebenfalls vielfach in Gestalt eines Löwen[3]; er begegnet aber auch als Löwentöter[4]. Auf kanaanäisch-phönizischem Boden kennzeichnet das Symbol des Löwen die verderbenbringende Macht des Sonnengottes Baal[5]. Auch hier begegnet die Vorstellung vom Kampfe der Gottheit mit dem Löwen[6]. In Griechenland, wo es keine Löwen gab[7], erscheint der Löwe ebenso als Symbol des Sonnengottes. Wir finden Kronos[8] mit einem Löwen dargestellt. Kronos aber wird vielfach für einen ursprünglichen Sonnengott gehalten[9]. Ein Löwe begegnet auch in der Sage von Dionysos. Wahrscheinlich ist auch der Gott selbst in der Gestalt eines Löwen gedacht worden[10]. Dionysos aber ist der Charakter eines Sonnengottes nicht abzusprechen[11]. Ausdrücklich ist uns die Gleichsetzung von Dionysos und Sonne für Elis[12] und Thracien[13] bezeugt. Ferner ist der Löwe zu dem Sonnengott Apollon in Beziehung gesetzt. Sein Tempel zu Patara in Lycien wies Löwen auf[14]. Der Gott erscheint auch auf verhülltem Dreifuß über einem Löwen sitzend[15]. »Daß Apollon ursprünglich die Bedeutung eines Licht- und Sonnengottes hatte, darf als eine der sichersten Tatsachen der Mythologie bezeichnet werden«[16]. Am bekanntesten

1. Alte Denkmäler 3. 1851. S. 74 ff. 2. Aelian, de nat. an. 12 7. 3. Wiedemann, Die Religion der alten Ägypter. 1890. S. 18 f. 4. Erman, Die ägyptische Religion. S. 160. 5. Chantepie I, S. 372 [Fr. Jeremias]. 6. Pietschmann, Gesch. der Phönizier. 1889. S. 173 f. 232. 7. v. Wilamowitz-Moellendorff, Euripides' Herakles ² I, S. 44 f. 8. ML. II, Art. »Kronos«, Sp. 1498 [Maximilian Mayer]. 9. ML. II, Sp. 1529; Gruppe S. 1107. 10. Horaz, carm. II, 19 23 f.; vgl. Gruppe S. 955. 1425. 11. Usener: Rheinisches Museum. 53 (1898), S. 361 ff.; Götternamen 1896, S. 42 ff.; Hans Schmidt, Jona S. 102 ff. 12. Etymologicum Magnum, *Διόνυσος* 277 45. 13. Macrobius, Saturnaliorum I, 18 11. 14. Clemens Al., Protr. pag. 41 ed. Potterus. 15. Gruppe, S. 1260. 16. ML. I, Art. »Apollon«, Sp. 422 ff. [Roscher].

ist der Löwe in der Sage von Herakles. Der Kampf mit dem Löwen, der unter allen Kämpfen des Herakles immer der erste geblieben ist, gehört nach v. Wilamowitz-Moellendorff[1] zum allerältesten Bestande der Heraklessage. Auf dem Kithairon[2], bei Nemea[3], auf Lesbos[4], im teumessischen Tempe[5] soll Herakles einen Löwen getötet haben. Am verbreitetsten ist die Sage von dem Löwen, den Herakles zu Nemea im Auftrage des Eurystheus zu töten hatte. Apollodor berichtet davon: »Ὡς δὲ ἔμαθεν ἄτρωτον ὄντα ἀνατεινάμενος τὸ ῥόπαλον ἐδίωκε περιθεὶς τὴν χεῖρα τῷ τραχήλῳ κατέσχεν ἄγχων, ἕως ἔπνιξε. 30 Tage brachte Herakles mit seinem Abenteuer zu. So lange nämlich wartete Molorchos, bei dem er vorher eingekehrt war, auf seine Rückkehr. Die 30 Tage des Kampfes deutete Preller[6] auf die Zeit der Gluthitze. Das Fell des getöteten Löwen soll Herakles als undurchdringliche Schutzwehr um seinen Körper geschlungen, den Rachen auf seinem Haupte angebracht haben[7]. So nimmt er selbst die Gestalt eines Löwen an. Er wird auch ausdrücklich »Löwe« genannt[8]. Aus Gades wird berichtet, daß den Angreifern des Heraklesheiligtums Löwen erscheinen, von deren Häuptern versengende Strahlen ausgehen, quales in solis capite pinguntur[9]. Herakles weist, wie man längst bemerkt hat, vielfach solare Züge auf. Man hat ihm zwar einen solaren Charakter auch ganz abstreiten wollen, aber die vorgebrachten Gründe reichen dazu nicht aus[10]. Ein Symbol der Sonne muß man auch in dem Löwen erblicken, der oft auf den Münzen von Cypern, Kyrene, Rhodos, Knidos, Samos und ihren Kolonien zu sehen ist. Gewöhnlich ist er mit aufgesperrtem Rachen dargestellt, »also brüllend oder verschlingend«[11]. — Wenn nun in

1. Euripides' Herakles [2] I, S. 44. 2. Apollodor 2, 4 9—10.
3. Hesiod, Theog. 327; Pindar, Isthm. 6(5), 47; Apollodor 2 5, 1.
4. Scholien zu Theokrit 13 6. 5. Statius' Thebais I, 485 ff.
6. Griechische Mythologie [3] II, S. 190 ff. 7. Pindar, Isthm. 6(5), 47 u. ö. Herakles erscheint auf ältesten Darstellungen mit langem Haupthaar. Von da an, wo er mit dem Löwenfell abgebildet wird, stellt man ihn kurzhaarig dar. Eine Darstellung der Sonnenstrahlen (das Löwenfell) hat hier die andere (das lange Haar) verdrängt. Vgl. Hans Schmidt Jona, S. 35.
8. Lykophron, Alexandra 33. 9. Macrobius I, 20 12.
10. Tümpel: Philologus 50. N. F. 4 (1891), S. 619 ff.; ML., Art. »Omphale«. 11. Preller, Griechische Mythologie [4] I, S. 455.

Kanaan eine Sage von ihrem Helden erzählt, daß er einen Löwen bezwingt, und zwar »ohne daß er irgend etwas in der Hand hatte« (ähnlich wie Gilgameš und Herakles); so ist die Vermutung naheliegend, daß hier der Löwe dieselbe Bedeutung hat, wie in der Mythologie der Nachbarn Kanaans, und daß Simson mit den löwentötenden Sonnengöttern der andern Völker auf eine Stufe zu stellen ist. Diese Vermutung hat zuerst Steinthal aufgestellt. Gegen Steinthals Deutung des in der Simsonsage erwähnten Löwen wendet Baethgen[1] ein, daß die Tötung eines Löwen, wie sie Simson zugeschrieben wird, durchaus möglich ist und daß sie allein noch »nicht genügt, um Simson zum Sonnenheros zu machen«. Indessen, daß die Löwentötung in der Weise, wie sie geschildert ist (»ohne daß er irgend etwas in der Hand hatte«), nicht geschehen sein kann, geht aus der Sage selbst hervor. Will sie doch augenscheinlich zeigen, daß das, was Simson tut, nicht menschenmöglich ist. Der Löwe wird als möglichst grimmig, Simson als möglichst unvorbereitet zum Kampf geschildert; dadurch jedoch, daß Jahves Geist über Simson kommt, wird er mit Leichtigkeit (»ohne daß er irgend etwas in der Hand hatte«) Sieger. Daß das Löwentöten allein noch nichts für solare Deutung beweist, ist eine selbstverständliche Wahrheit. Das Gegenteil ist auch nie behauptet worden. Wohl aber ist das Töten des Löwen ein triftiger Grund, in Simson einen Vertreter der Sonne zu sehen, wenn noch andere Anzeichen dafür sprechen.

Vom Löwen weiß die biblische Sage noch etwas Merkwürdiges zu erzählen: Vom Löwen kommt Honig. Das ist der Sinn des Rätsels, das Simson bei seiner Hochzeit aufgibt: »Fraß ging aus vom Fresser und Süßes ging aus vom Grimmen«. In der biblischen Erzählung ist die Lösung des Rätsels in einer sehr merkwürdigen Form gegeben: »Was ist süßer als Honig und was ist grimmer als der Löwe?«. Als Antwort aufgefaßt könnte sie doch nur die Frage voraussetzen: Was ist das Süßeste und was ist das Grimmigste? Auf Simsons Rätsel aber paßt sie nicht. Bereits Steinthal hat gesehen, daß die Lösung »noch rätselhafter als das Rätsel selbst« ist[3]. In der Tat kann man die Lösung als eine Frage auffassen

1. a. a. O. S. 165 f. 2. S. Gunkel (Kultur der Gegenwart I, 7, S. 100 f.): »Die Simson-Rätsel lauten (Jud. 14): Was ist süßer (ange-

und ein zweites Rätsel darin erblicken. Vielleicht war es ein bekanntes Hochzeitsrätsel. Als solches wäre es sehr passend, wenn es als Antwort etwa voraussetzte: »die Liebe«. Daß dies Rätsel mit dem andern in Verbindung gebracht wurde, wäre daraus zu erklären, daß man als Antwort auf jenes »Löwe« und »Honig« wußte. Dann wäre das zweite Rätsel, wahrscheinlich ein ganz geläufiges Wort, von dem Rätsel Simsons zufällig angezogen worden, weil in ihm auch »Löwe« und »Honig« genannt wurden. Vom Löwen, dem grimmen Fresser, kommt Honig als süßer Fraß: so sagt also Simsons Rätsel. Wie ist das zu verstehen? Die Erzählung, daß sich in dem Kadaver des von Simson getöteten Löwen Bienen festgesetzt hatten, sieht aus, als wäre sie eigens zu dem Zweck der Erklärung des Rätsels erfunden. Zu einer solchen Erklärung führte der Umstand, daß die Simsonsage von der Tötung eines Löwen erzählte. Die Erklärung aber leidet an Unmöglichkeiten. Denn Bienen, die sorgfältig üblen Geruch vermeiden, pflegen sich nicht in Aas anzubauen[1]. Von Aas aber ist die Rede und nicht von einem vertrockneten Skelett. Doch auch darin siedeln Bienen sich nicht an, weil sie bei dem Wabenbau ihr Wachs verschwenden müßten. Es ist also eine andere Erklärung zu suchen, als unser Erzähler sie gibt. Wäre das Rätsel auf ein rein persönliches Erlebnis gebaut gewesen, so wäre es unerratbar gewesen. Jedes Rätsel setzt aber voraus, daß die zum Raten Aufgeforderten die Frage überhaupt beantworten können, daß die Lösung eine allbekannte Wahrheit enthält. War nun auf kanaanäischem Boden ein Rätsel wie das von Simson aufgegebene überliefert, so mußte es zur Zeit der Entstehung des Rätsels als Binsenwahrheit gelten, daß Honig vom Löwen kommt. Welches ist diese Binsenwahrheit? Baethgen erklärt das Rätsel aus einem Aberglauben, demzufolge Bienen aus Tierkadavern

---

nehmer) als Honig? und was ist bitterer (grausamer, leidenschaftlicher) als der Löwe? Die Antwort darauf ist ursprünglich: »Die Liebe«. Das andere: »Vom Fresser geht die Speise aus (anstatt in ihn herein) und Süßigkeit vom Bittern«. Die Antwort ist wohl ursprünglich: »Der Löwe am Himmel, der die Ernte bringt«. Beide Rätsel sind nachträglich kombiniert und daraus ist dann eine Geschichte entsponnen worden«.

1. Ihr Wachs und ihr Honig würden auch von der Verwesung mit ergriffen werden.

hervorgehen. Doch der betreffende Aberglaube ist überall, wo ich davon las, ungenau angegeben. Bei griechischen und römischen Schriftstellern ist nur der Glaube bezeugt, daß Bienen aus Rinder-, besonders Stierkörpern entstehen[1]. So erzählt die griechische Sage von dem als Erfinder der Bienenzucht gefeierten Aristaios, daß ihm einst die Nymphen wegen einer Freveltat alle Bienen sterben ließen. Auf den Rat seiner Mutter habe ihnen Aristaios 4 Stiere und 4 Kühe geopfert. Aus ihren Kadavern seien dann neue Bienenschwärme hervorgekommen[2]. Dem Aberglauben entsprechend hieß die Biene auch *βουγενής*, die Stiergeborene. Den Ursprung des Aberglaubens erklärt Baethgen im Anschluß an Merx[3] folgendermaßen: »Der Aberglaube verdankt seine Entstehung einer Verwechselung der Biene mit einer Aasfliege, Eristalis tenax, die der Biene und speziell der stachellosen Drohne so ähnlich sieht, daß Nichtentomologen beide Tiere schwer unterscheiden können. Die Eristalis tenax kann nur in Abzugskanälen, verwesendem Aas, Misthaufen u. s. w. ihre Larven entwickeln und umschwärmt daher Kadaver. — — — Da das Tier einer Biene zum Verwechseln ähnlich ist, so erklärt von Osten-Sacken mit Fug und Recht, daß der alte Aberglaube, Bienen entständen aus verwesenden Kadavern, auf die sehr natürliche Verwechselung der Biene mit der Eristalis tenax zurückzuführen ist, welche sich auf und in Kadavern aufhält«[4]. Diese rationalistische Erklärung wird unserm Rätsel aber nicht gerecht. Der Aberglaube, daß Bienen aus Kadavern entstehen, könnte auf (falscher) Anschauung beruhen. Von Bienen spricht nun zwar die Erklärung, aber das Rätsel selbst redet nicht von ihnen, sondern von Honig. Die Zusammenstellung von Kadaver und Honig beruht jedenfalls nicht auf Anschauung. Dann ist Baethgens Erklärung schon nicht so einleuchtend. Wichtiger aber ist ein anderes. Unser Rätsel sagt nichts vom Hervorgehen des Honigs aus einem Tierkadaver, sondern behauptet, daß der Honig vom Löwen kommt. Konnte man immerhin an Tierleichen zu dem Aberglauben verführt werden, daß Bienen aus Aas entstehen, so doch schwerlich an Löwenkadavern. Denn die lagen doch

1. Zusammengestellt sind die Stellen von Merx in der Protest. Kirchenzeitung. 1887. Sp. 391. 2. Vergil. Georg. 4 317 ff.
3. Prot. Kirchenzeitung. 1887. Sp. 389 ff. 4. a. a. O. S. 168.

wohl nicht so zahlreich umher. Wenn ein Löwe verendete, geschah es nicht an vielbesuchten Orten. Und Hyänen, Schakale und andere wilde Tiere sorgten gewiß dafür, daß man das Aas verendeter Löwen nicht häufig fand. Demnach wird, warum man Honig vom Löwen ausgehend dachte, durch Baethgens Erklärung nicht verständlich. Vernehmen wir nun die Erklärung, die Steinthal[1] unserer Sage zu teil werden läßt: »Simson ist — — — der Beschützer der Bienenzucht und des Honigbaues, welcher, wenn die Sonne im Löwen steht, am ergiebigsten ist. So kommt süße Speise vom starken Fresser. Was symbolisch galt, daß nämlich der Löwe Honig erzeuge, wurde als wirklich angenommen. Denn wir müssen auch noch diesen Umstand betonen, daß es sich nach dem hebräischen Wortlaute nicht um solch ein äußerliches Herausnehmen des Honigs aus einem Löwengerippe handelt, sondern um ein Erzeugtwerden durch den Löwen«. Was die letzte Behauptung anlangt, so braucht יצא nicht gerade so gedeutet zu werden; das »Ausgehen« kann ein sehr verschiedenes sein. Der Behauptung, daß die Bienenzucht und der Honigbau am ergiebigsten seien, wenn die Sonne im Löwen stehe, hält Wellhausen[1] die griechische Sage entgegen, »wonach die Bienen aus dem Aase des Ochsen entstehen«, und bemerkt dazu: »doch wohl nicht, wenn die Sonne im Ochsen einkehrt«. In der Tat aber scheint diese Sage darauf Bezug zu nehmen, daß im Frühling, zu der Zeit, da die Sonne einst im Zeichen des Stieres stand (in diesem Zeichen war die Sonne zu Frühlingsanfang vom 3. bis zum 1. vorchristlichen Jahrtausend[3]) bei den Bienen neues Leben beginnt. Es muß doch eine eigene Bewandtnis haben, daß die Sage Bienen aus Stier- oder Rinderkörpern und nicht aus anderen entstehen ließ. Ferner wendet Wellhausen gegen Steinthal ein: »man wird die höchst unwahrscheinliche Tatsache, daß die Hundstage in dem heißen Palästina, wo dann bereits alles abgeblüht hat, die günstigste Zeit für die Bienen sein sollen, so lange zu bezweifeln haben, bis die naturwissenschaftliche Beobachtung sie bestätigt hat«. Aber auch dieser Einwand ist hinfällig. Vom 3. bis 1. vorchristlichen Jahrtausend war nämlich die Zeit, da die Sonne im Zeichen des Löwen stand, nicht, wie jetzt, der

1. a. a. O. S. 132. 2. a. a. O. S. 196. 3. Chantepie [3] I, S. 268 f.

August, sondern der Juni. Diese Zeit (Mai, Juni) bringt für Palästina auch die Tage der größten Hitze[1], die ja die Bezeichnung der Sonne dieser Zeit (später auch der Himmelsgegend) als »Löwe« zur Folge gehabt hat. In dieser Zeit aber finden die Bienen in Palästina noch reiche Beute. Somit behält Steinthals Deutung ihren guten Sinn. — Mit der Bedeutung, welche die Sonne für die Bienenzucht hat, beschäftigen sich auch außerisraelitische Sagen vielfach. Als Spender des Honigs wird oft Dionysos bezeichnet (Ovid[2]: a Baccho mella reperta ferunt). Ferner wird Aristaios als Erfinder der Bienenzucht gefeiert, besonders auf Keos und in Arkadien. In Arkadien wurde er wegen seiner Verdienste um die Bienenzucht als Zeus verehrt. Als Spender des Honigs wagt er einmal mit Dionysos vor den Göttern einen erfolglosen Wettkampf[3]. Wie in Dionysos ist aber auch in Aristaios der Sonnengott zu erkennen. »Sein Kultus, wohl eine lokale Gestaltung des einfachsten ländlichen Heliosdienstes, erhielt sich in vielen Gegenden mit dem Gepränge der alten bildungslosen Zeiten, während andere ähnliche aus Helios entsprungene Lokalgottheiten in den hellenischen Gesamtnamen Zeus und Apollon aufgegangen waren. Diesen Gottheiten wird daher auch Aristaios ausdrücklich gleichgestellt«[4]. Eine wertvolle Illustration zu der Beziehung zwischen Löwe und Honig würden wir haben, wenn Carus recht gesehen hätte. Er bildet eine Medaille ab und bemerkt dazu: »There is an ancient Mithraic plaque representing a lion with a bee in his mouth and the simple explanation of it may be nothing more nor less than that the bees produce honey in the lion, i. e., the month when the sun stands in the sign of Leo«[5]. Die Beziehungen zwischen Sonne (Mithra!)[6], Löwe und Honig wären damit zur Evidenz gebracht. Wenn aber in Nachbarreligionen des alten Israel dem Sonnengott als wichtige Aufgabe das Spenden des Honigs zukommt, werden wir in der Annahme bestärkt, daß das Rätsel Simsons, zumal es anders keinen Sinn gibt, in

1. Guthe, Kurzes Bibelwörterbuch, Artikel »Wetter«. S. 723.
2. Fast. 3 736 ff. Vgl. Rheinisches Museum LVII (1902) 177 f. [Usener]. 3. Nonnos, Dionysiaka 13 253 ff.; 19 240 ff.
4. ML. I, Art. »Aristaios« [Schirmer], Sp. 547 ff.
5. a. a. O. S. 91. 6. Vgl. z. B. Tiele, Kompendium der Religionsgeschichte. 3. Aufl. S. 192. 207. 288. 397.

der oben angegebenen Weise zu lösen, der Löwe, von dem Honig ausgeht, auf die Sonne im Sternbild des Löwen zu deuten ist.

Sehr bezeichnend ist die Sage von den Füchsen, die Simson mit brennenden Schwänzen in die Felder der Philister schickt. Dieser Streich Simsons erscheint sehr originell. Um so zuversichtlicher darf man daraus auf den Charakter Simsons schließen, wenn sich herausstellt, daß die Handlung, die in der Simsonsage zunächst ganz sinnlos aussieht, in anderem Zusammenhange gute Bedeutung hat. Mit der Simson zugeschriebenen Tat ist ein Ritus zu vergleichen, der sich im römischen Kult findet[1]. In Rom wurden am 19. April, dem Hauptfesttage der Cerealien, Füchse, denen man brennende Fackeln an den Schwanz gebunden hatte, durch den Zirkus gehetzt. Über den Sinn dieser Fuchshetze wurde Ovid zu Carseoli belehrt[2]. Die Fuchshetze geschah, so erzählte man ihm, zur Erinnerung an eine Verheerung der Kornfelder, die einst ein Bauernknabe durch einen Fuchs angerichtet hatte, den er mit Stroh und Heu umwickelte, dann anzündete und in die Getreidefelder laufen ließ. Wie diese Sage auch andeutet, symbolisierten die Füchse mit den brennenden Schwänzen den Getreidebrand, den man den Rotfuchs (robigo) nannte und der durch die Felder rast, wenn im Frühjahr der heiße Sonnenbrand zu schnell auf den Reif oder den Tau der kühlen Nächte folgt. An Ceres wandte man sich mit diesem Ritus, weil man von ihr als Schützerin des Getreides Abwehr des Übels erhoffte. Der griechischen Demeter, dem Prototyp der Göttin Ceres, schrieb man eine gleiche Wirksamkeit zu. Man nannte sie *ἐρυσιβίη*[3], weil ihr der Schutz des Getreides gegen den Kornbrand (*ἐρυσίβη*) zukam. Wegen seiner Beziehung zum Kornbrand wird der Sonnengott Apollon auf Rhodos als *ἐρυθίβιος* bezeichnet[4]. Als Urheber des Getreidebrandes führt wohl auch Dionysos den Beinamen *Βασσαρεύς*[5], der von einer Bezeichnung der Füchse abzuleiten ist[6]. Dem Apollon *ἐρυθίβιος* entspricht auf römischem Boden der Gott Robigus, dessen Name mit robigo (Kornbrand) zusammenhängt.

1. Preller, Römische Mythologie [3] II, 43 f. Keller, Tiere des klass. Altertums in kulturgeschichtlicher Beziehung. Innsbruck 1887. S. 191 f.
2. Fast. IV, 679 ff. 3. Vgl. Preller, Griechische Mythologie [4] I, S. 260. 4. Strabo 13 1. 64. 5. Orph. Hymn. 45 1.
6. Vgl. Gruppe, S. 1410.

An dem ihm zu Ehren veranstalteten Feste der Robigalia (25. April) flehte man zu ihm um Schutz vor dem Übel. Man suchte ihn dadurch zu beschwören, daß man in dem ihm heiligen Haine in der Nähe von Rom junge Hunde von roter Farbe opferte. Die roten Hunde deuten natürlich ebenso wie die Füchse bei den Cerealien den Getreidebrand an[1]. Wir finden also bei Nachbarn Israels eine der Tat Simsons ähnliche Art, die verheerende Wirkung der Sonne darzustellen. Als Symbol dienen Tiere, die durch ihre Farbe, auch durch einen am Schwanz befestigten Brand an die Wirkung der Sonne erinnern. Wenn nun als eine Tat Simsons erzählt wird, was sonst symbolisch das Wirken der Sonne ausdrückt, so darf man in Simson einen Repräsentanten der Sonne vermuten. Die Sage von Simson und den Füchsen will auch Baethgen, der doch sonst der solaren Deutung Simsons abgeneigt ist, als eine Sonnensage ansehen. Er schreibt[2]: »Bei diesen schlagenden Parallelen sind alle Erklärungen abzuweisen, welche darauf hinauslaufen, den Streich Simsons als möglich oder historisch glaubwürdig darzustellen, sei es dadurch, daß man aus den Füchsen Schakale macht, die sich angeblich leichter fangen lassen; sei es, daß man darauf hinweist, daß Palästina mit wirklichen Füchsen reichlich gesegnet gewesen sei, oder endlich dadurch, daß man hervorhebt, es sei ja gar nicht gesagt, Simson habe diese Tiere alle selbst und auf einmal gefangen. Vielmehr ist meiner Ansicht nach die Erzählung von Simsons Füchsen in der Tat ein mythologischer Zug, der nicht anders erklärt werden darf, als die genau entsprechenden griechischen und römischen Parallelen«.

Ein solares Motiv ist auch, was von Simsons Haaren erzählt wird. Daß es sich ursprünglich nicht um das Haar eines Nasiräers handelt, ist oben gezeigt. Nach Steinthal ist Simsons Haar, wie das Haar und der Bart des Zeus, Bild des Wachstums und der üppigen Fülle. »Im Winter, wenn die ganze Natur kraft- und saftlos erscheint, da hat der Gott des wach-

1. Mit dem römischen Brauch vergleicht Wellhausen einen arabischen. »Man treibt bei anhaltender Dürre Rinder mit Bränden am Schwanz auf die Berge und erwartet, daß es dann Regen geben werde«. (Reste arabischen Heidentums. 2. Ausgabe. 1897. S. 167.) Hier symbolisieren die Rinder mit den brennenden Schwänzen vielleicht auch den Sonnenbrand. 2. a. a. O. S. 172.

senden frischen Lebens sein Haar verloren. Im Frühlig wächst dies wieder«. Wenn Baethgen dagegen einwendet, daß wir von keinem heidnischen Gott lesen, daß er »im Winter eine Glatze« gehabt hätte, so hat er nur zum Teil recht (sofern es sich um die Deutung auf den Winter handelt); denn von Herakles erzählt Lykophron, daß ihm die Haare ausgegangen sind (siehe unten!). Mit vollem Recht aber weist Baethgen darauf hin, daß die solare Bedeutung der Haare nicht recht verständlich ist, wenn man, wie Steinthal, in Simson nur den erwärmenden, erzeugenden Gott sehen will und nicht auch den leuchtenden. Was an der Sonne den Eindruck von Haaren macht sind ihre Strahlen. Sind sie als Haare des Sonnengottes gedacht, so sind die Haare gefunden, von denen die merkwürdige Behauptung gilt, die die Simsonsage von ihrem Helden aufstellt, daß in den Haaren alle Stärke liegt. Denn die Strahlen der Sonne machen ihre Kraft aus. Daß die Strahlen der Sonne als die Haare des Gottes angesehen wurden, ist uns aus dem Altertum hinreichend bezeugt. Von den Haaren der Sonnengötter wird gewöhnlich etwas Besonderes berichtet; immer aber tritt die Beziehung auf die Strahlen der Sonne dabei klar zu Tage. Man bezeichnet den Gott als den »Blonden« (Dionysos)[1] oder als goldhaarig — χρυσοκόμης heißt Apollon[2], Dionysos[3], Helios[4] — oder ähnlich. Häufig begegnet die Vorstellung, daß der Sonnengott langes Haar trägt. So ist auf babylonischen Abbildungen der Held, in dem wir Gilgameš vermuten dürfen, immer mit langem Haar dargestellt[5]. In der griechischen Mythologie erscheint Helios »mit wallendem Lockenhaar«[6]. Ähnlich wird Apollon beschrieben (χαίτης εἰλυμένος εὐρέας ὤμους)[7]. Was bei ihm besonders an Simson, auf dessen Haupt kein Schormesser gekommen ist, erinnert, ist die Bezeichnung ἀκερσεκόμης (»ungeschorenen Haupthaars«)[8]. Faßte man den Untergang der Sonne ins Auge, so konnte man von einem Verlust der Haare sprechen; denn wenn die Sonne (am wolkenlosen Himmel) unter den Horizont ver-

1. Vgl. Rheinisches Museum 53 (1898) S. 372f. [Usener].
2. Pindar, Olympia 641. 3. Hesiod, Theog. 947.
4. Hymni Magici 42 ed. Abel. 5. Vgl. die Abbildungen bei A. Jeremias, Izdubar-Nimrod. 1891 und ML. Art. »Izdubar«.
6. Preller, Griech. Mythologie [4] I, S. 430.
7. Hom. Hymn. 2272. 8. Ilias 2039.

sinkt, sieht man keine Strahlen mehr von ihr ausgehen. Von Herakles weiß die Sage, daß er im Leib des Meertieres, von dem er verschlungen wurde, seine Haare verlor[1]. Diese Sage redet von dem nächtlichen Schicksal des Sonnengottes, wie Frobenius[2] und Hans Schmidt[3] neulich bewiesen haben. Hier wird von der strahlenlos aufgehenden Sonne zurückgeschlossen. Auch die Vorstellung, daß mit den Haaren die Kraft des Sonnengottes verloren geht, begegnet in der griechischen Mythologie. Wir finden sie in der Sage von Nisos, dem Herrscher von Megara, der ein Purpurhaar auf seinem Haupte trug, von dem sein Leben, der Besitz seiner Herrschaft und die Sicherheit der Stadt abhing. Einst belagerte der Seekönig Minos die Stadt. Da wurde Skylla, die Tochter des Nisos, nach anderer Tradition auch seine Geliebte[4], von Liebe zu Minos ergriffen. In ihrer Leidenschaft ließ sie sich dazu hinreißen, ihrem Vater das wunderbare Haar abzuschneiden und so die Vaterstadt dem Feinde zu überliefern[5]. (Ähnlich erzählte eine offenbar verwandte Sage von Pterelaos, der ein goldenes Haar auf seinem Haupte trug, das ihn unbesiegbar machte. Ihn belagerte einst Amphitryon lange vergeblich. Als aber des Pterelaos Tochter Komaitho aus Liebe zu Amphitryon ihrem Vater das Haar abschnitt, war es um sein Leben und seine Herrschaft geschehen)[6]. Nisos ist offenbar nicht von Dionysos zu trennen. Die Namen Nysa und Nysos werden nämlich »als mit Dionysos zusammenhängend empfunden«. Varianten sind die Formen Nisa und Nisos. Auf einem attischen Vasenbild begegnet auch die Form *Διόνισος* für *Διόννσος*. Der Name Dionysos Skyllites läßt darauf schließen, daß die Sage Skylla (wohl als Geliebte) neben Dionysos kannte[7]. Nach einer Erzählung bei Hygin[8] soll Nysos (Nisos) das Reich des Dionysos einmal in Besitz gehabt haben. Demnach ist es geboten, dem Urteil Sieckes[9] zuzustimmen: »— — — efficitur Nisum tamquam alterum esse Dionysum, quem ipsum Solem esse — — — supra commemoravimus«, und Nisos auf die Sonne zu deuten[10]. (Siecke:

1. Lykophron, Alexandra 33—37. 2. Das Zeitalter des Sonnengottes. 1. S. 57—220, bes. 178. 3. Jona S. 35f.

4. Pseudovergil. Ciris 72. 5. In den Grundzügen ist die Sage bereits Aischyl., Choeph. 613 bekannt; Apd. 3 15. 8. 2; Ovid, Metam. 81—151. 6. Apd. 2 4. 7. 4. 7. Gruppe, S. 1409 ff. 8. fab. 131.

9. De Niso et Scylla in aves mutatis. Programm. Berlin. 1884. S. 15 f. 10. Vgl. auch Keller a. a. O. S. 259 ff.

Nisus est numen caeleste Solis, cuius omnis vis posita est in aureo capillo. Huic naturale et perpetuum bellum intercedit cum Minoe, rege vel Cretum vel Noctis vel Tartari). Das Motiv, daß ein Held seine übernatürliche Kraft verliert, wenn ihm geheimnisvolle (gewöhnlich als golden oder purpurn charakterisierte) Haare seines Hauptes abgeschnitten werden, kehrt auch in vielen Märchen wieder[1] und auch in ihnen weisen, wie Gruppe, besonders aber Hans Schmidt hervorhebt, oft manche Züge sehr deutlich darauf hin, daß dieses Motiv ursprünglich von der Sonne erzählt ist. Da in dem Zusammenhang, den die außerbiblischen Parallelen zur Sage von Simsons Haaren aufweisen[2], die an sich zunächst unverständliche biblische Sage einen sehr guten Sinn hat, wird man nicht zögern dürfen, sie entsprechend, d. h. als Sonnensage zu erklären[3]. Das fordert auch die Angabe, daß Simson 7 Locken hatte. Denn der Sonnenheros Gilgameš hat ebenfalls 7 Locken[4]. Ebenso erscheint Helios auf späteren Bildwerken gewöhnlich mit 7 Locken[5]. Ferner ist Mithra so abgebildet, daß 7 Strahlen von seinem Haupte ausgehen[6].

Wir haben bisher bei einer ganzen Reihe von Zügen der Simsonsage die Erkenntnis gewonnen, daß sie, im Zusammenhang mit den Sagen Israel benachbarter Völker betrachtet, eine solare Deutung fordern. Und zwar waren es nicht allgemeine, auch sonst oft begegnende, sondern höchst eigenartige Motive, bei denen wir zu diesem Resultat gelangten. Dann

---

1. Vgl. Hans Schmidt, Jona S. 36 f.; Gruppe a. a. O. S. 882; Rhein. Museum f. Phil. N. F. 57, S. 217 [Knaack].

2. Man darf freilich mit den betreffenden Sagen nicht, wie das von der Leyen (in Herrigs Archiv für das Studium der neueren Sprachen u. Literaturen, 114. Bd., S. 9) tut, ganz verschiedene Sagen zusammenstellen, in denen von Haaren etwas Merkwürdiges erzählt wird. Dann kommt man nur zu der allgemeineren Behauptung, daß Haaren oft eine wunderbare Kraft zugeschrieben wird. Wenn von der Leyen erklärt, daß nach alter, auch der Simsonsage zugrunde liegenden Anschauung, »die Seele« in den Haaren sich befindet, so wird diese Behauptung durch die von ihm angeführten Beispiele nicht im mindesten gestützt.

3. Bereits Tzetzes, zu Lykophron 648, vergleicht die Erzählung von Nisos mit der von Simson.

4. A. Jeremias, A. Test. 2. Aufl. S. 266. 482.

5. Preller, Griech. Mythologie [4] I, S. 431.

6. s. Abb. bei Cumont, Textes et Monuments, p. 202.

ist man zu der Behauptung berechtigt: der Held unserer Sage ist im Grunde ein Repräsentant der Sonne.

Dafür spricht nun auch sein Name שִׁמְשׁוֹן. Fl. Josephus scheint ihn von שָׁמֵן abgeleitet zu haben (*ἰσχυρὸν δ' ἀποσημαίνει τὸ ὄνομα*)[1]. Bertheau und andere dachten an שׁמם (»verwüsten«) und hielten die Form שִׁמְשׁוֹן für gleichbedeutend mit שִׁמְּשׁוֹם. Ewald[2] machte das Verb שׁמשׁ (aramäisch: »dienen«) als Wurzel geltend. Das Verb läßt sich aber im Hebräischen nicht nachweisen. Jedoch alle diese Erklärungen sind gezwungen. Am natürlichsten ist die Ableitung von שֶׁמֶשׁ (»Sonne«), wie auch heutzutage allgemein zugegeben wird. Sie findet sich bereits bei Hieronymus[3]. Die Endung וֹן »kann entweder ein Adjektiv (vgl. קַדְמוֹן östlich) oder ein Deminutiv (vgl. אִישׁוֹן Männchen im Auge, Augapfel) ausdrücken«[4]. Somit bedeutet שִׁמְשׁוֹן entweder »der Sonnige« oder »kleine Sonne«. Dann bestätigt der Name unsere obige Behauptung, daß Simson im Grunde ein Repräsentant der Sonne ist.

Gegen diese Behauptung läßt sich nicht anführen, was Bertheau geltend macht[5], daß eine Gestalt »dieser Art im hebräischen Altertum zu finden wir überall nicht erwarten«. Die genuine Jahvereligion der Hebräer mag wohl Sonnenkult ausschließen. Die Hebräer kamen aber in Kanaan mit einer überlegenen Kultur in Berührung und konnten ihren Einflüssen nicht widerstehen. Die kanaanäische Kultur war mit der Baalreligion aufs engste verbunden. Der ganze Baalkult, den Israel in Kanaan vorfand und der sich dann auch in Israel breit machte[6], ist aber eigentlich Sonnenkult[7]. Gerade da, wo die Simsonsage lokalisiert ist, d. h. in der Gegend von Sorʿa, an der Grenze des Philisterlandes, muß bei der vorisraelitischen Bevölkerung Sonnenkult sehr ausgeprägt gewesen sein. Das ergibt sich aus den Namen der hier gelegenen Orte Har Ḥeres[8] und Beth Šemeš[9], mit dem wohl ʿIr Šemeš[10] zu identifizieren

1. Ant. V, 8 4. 2. Geschichte d. Volkes Israel II ³ S. 559.
3. Epist. ad Philem. 4 [Migne, P. L. 26, Sp. 609].
4. Zapletal a. a. O. S. 61. 5. Das Buch der Richter u. Rut. S. 169.
6. Gunkel, Elias. Jahve und Baal. S. 56 ff.
7. Guthe, Bibellexikon Art. »Baal«; Chantepie I S. 372 [Fr. Jeremias]; Movers, Die Phönizier. 1841. I, S. 180; RE. ³ Art. »Baal« [Baudissin], II, S. 232 f. 8. Ri. 1 35. 9. 1. Sam. 6 12 ff. u. ö.
10. Jos. 19 41.

ist. Wenn diese offenbar schon vorisraelitischen Orte nach der Sonne benannt waren, so ist bei der Verbreitung von Sonnenkult bei den Kanaanäern wie bei ihren Verwandten, den Phöniziern, anzunehmen, daß sie nach einem Sonnengott benannt waren. Eine besondere Bestätigung dafür ist wahrscheinlich in den Tell-el-ʿAmarna-Briefen enthalten. Als eine Stadt des Gebietes von Jerusalem führt Abdichiba hier Bît-Ninip = Šumusu(?) an. Dazu bemerkt Zimmern[1]: »Hinter Bît-(ilu) Nin-ip folgt ein schräger Keil, der außer andern Funktionen wiederholt auch dazu dient, kanaanäische Glossen einzuführen. Ich vermute daher, daß in šu-mu-su(?) eine Glosse zu Ninip steckt, dann natürlich Nin-ip = šaemeš, was insofern nicht ungereimt wäre, als Ninip ja auch Sonnengott ist. Leider ist das letzte Zeichen von šu-mu-su unsicher.« Wenn Zimmern recht hat mit seiner Annahme, daß der erwähnte Ort mit Beth Šemeš in der Nähe von Sorʿa identisch ist, so ist uns bezeugt, daß Šemeš in der Gegend des Ortes, der nach ihm benannt ist, um die Zeit der Tell-el-ʿAmarna-Briefe als ein bestimmter Gott verehrt worden ist. Denn sonst hätte der babylonische Sonnengott Ninip (Ninib) mit ihm nicht identifiziert werden können. Hat es nun in der Gegend, in der die Simsonsagen mit begeistertem Munde erzählt wurden, vor der Ausgestaltung der Sagen zu der jetzigen Form, d. h. vor der Zeit der israelitischen Herrschaft, Sonnenkult gegeben, so ist nicht zu zweifeln, daß Simson, bei dem so vieles auf einen Repräsentanten der Sonne hinweist, ursprünglich ein Sonnengott dieser Gegend gewesen ist. Der Beweis dürfte zur Genüge erbracht sein.

Das Gewicht der Gründe läßt sich nicht durch Einwände beseitigen, wie sie jüngst von Baudissin[2] gegen die Vertreter der solaren Deutung der Simsonerzählungen erhoben worden sind. Baudissin wirft ihnen vor, sie hätten »nur operiert mit mühsam zusammengesuchten und noch mühsamer in einen Zusammenhang gebrachten Analogien aus Sonnenmythen, die nichts beweisen, weil sie rein äußerlicher Art sind«. Was könnte man aber von wissenschaftlicher Forschung nicht als »mühsam« bezeichnen? Von »rein äußerlicher Art« darf man bei den obigen

1. Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins. 1890. S. 142. Anm. 2. Theologische Literaturzeitung a. a. O.

Analogien aus außerisraelitischen Sonnenmythen nicht sprechen, da alle für die Deutung der Simsonsage in Betracht kommenden Instanzen, nicht nur die Sagen, sondern auch der Name des Helden, die Gegend, wo die Sagen lokalisiert sind, und die Zeit, in der sie uns begegnen, in gleicher Weise für einen ursprünglichen Sonnengott aussagen. Baudissin fährt in seiner Polemik fort: »Derartige Analogien ließen sich für jede Erzählung aus irgendwelchen Mythen zusammenbringen«. Dieser Einwurf begegnet öfter bei Gegnern der solaren Deutung Simsons, z. B. bei Zapletal[1], auch bei Baethgen, der häufig mit solchen Argumenten operiert. Baethgen schreibt[2]: »Es würde nicht allzu schwer fallen, mit denselben Mitteln, wenn man Einhards vita Karoli unberücksichtigt ließe, in dem Könige Karl, der mit seinen 12 Gesellen übers Meer fuhr, den Sonnengott nachzuweisen, der in 12 Monaten das Wolkenmeer durchschifft«. Solchem Einwand ist aber entgegenzuhalten: Wenn bei irgend einem Helden der Sage so viele und gewichtige Gründe für seine Sonnengottheit anzuführen sind wie bei Simson und so wenige dagegen wie bei Simson, dann darf man ihn mit Fug und Recht für einen Sonnengott halten.

Nachdem die solare Deutung für Simson durch die oben zusammengestellten Momente gesichert ist, fordern noch solche Züge der Sage Erwähnung, bei denen ich eine ursprüngliche Beziehung zum Sonnengott für wahrscheinlich halten möchte.

Da ist vor allem die Sage von Simsons Geburt zu erwähnen. Sie wurde von Steinthal wie von Brockhausen für ein Produkt des Schriftstellers und nicht für ein Erzeugnis der Volksdichtung gehalten. Doch es liegt die allergrößte Wahrscheinlichkeit vor, daß sie als Sonnensage verstanden werden muß. Der Inhalt von Kap. 13 ist nach der oben vorgenommenen Ausscheidung in kurzen Worten folgender: Zu einem lange kinderlosen Ehepaar kommt der Engel Jahves und verheißt die Geburt eines Sohnes unter der Bedingung, daß die Frau sich von Wein und berauschenden Getränken und allerlei unreiner Speise enthält; die Frau beachtet die Vorschrift und gebiert einen Sohn, den sie

1. S. 38. 2. a. a. O. 162.

Simson nennt. Kap. 13 ist, wie oben bereits hervorgehoben wurde, mehr als die andern Kapitel unseres Textes vom Geiste des Jahvismus berührt. Nun ist aber »der eigentliche Zug der Jahvereligion den Mythen nicht günstig«[1]. Deshalb ist von vornherein anzunehmen, daß im 13. Kapitel ein etwa zugrunde liegender Mythus nur in einer im Sinne der Jahvereligion veränderten Form erhalten ist. Nun ist über die Geburt des Sonnengottes ein Mythus weit verbreitet, der sehr auffallend mit der Erzählung von Simsons Geburt übereinstimmt. Die frappantesten Parallelen sind uns freilich nicht aus der sogenannten alten Welt überliefert. Doch »solche Parallelen, aus denen manchmal ein überraschendes Licht auf die [alttestamentlichen] Geschichten fällt, finden wir nicht selten in weit entlegener Ferne«[2]). Der Mythus, welcher so auffällig an die Geburtsgeschichte Simsons erinnert, ist die Erzählung von einer vaterlosen Erzeugung des Sonnengottes. Frobenius[3] weist diese Erzählung als solaren Mythus in Ozeanien, Amerika, Afrika, Asien und Europa nach. Aus der Menge der Sagen möchte ich nur 2 erwähnen, die sich bei Arioiden Europas finden. Ein isländisches Märchen erzählt[4]: »Es war einmal ein Herzog, der hatte eine Frau: sie liebten einander sehr, hatten aber doch lange Zeit keine Kinder und waren darüber sehr betrübt. Einmal ging die Frau mit ihren Mägden in einen schönen Hain, um sich zu unterhalten. Da wurde sie von einem starken Schlafe befallen, sodaß sie sich nicht aufrecht erhalten konnte, und als sie eingeschlafen war, träumte ihr, daß 3 Weiber in schwarzer Kleidung zu ihr kämen: »Wir wissen, daß du traurig bist, weil du keine Kinder hast; nun sind wir gekommen, um dir zu raten, was du tun sollst, wenn du erwacht bist. Geh zu einem Bache, welcher nicht weit von hier sich befindet; in demselben wirst du eine Forelle sehen. Lege dich sodann am Rande des Baches nieder, dort, wo die Forelle ist, und trinke aus dem Bach und sieh zu, daß die Forelle dir in den Mund schwimme; du wirst hierauf sogleich guter Hoffnung werden; wir werden dich zu der Zeit, wo du das Kind gebären wirst, heimsuchen, denn wir wollen ihm den Namen geben«. Hierauf verschwanden die Weiber. Als die Herzogin erwachte, dachte

1. Gunkel, Genesis[2] S. XVIII. 2. Gunkel, Elias. S. 7.
3. a. a. O. S. 223 ff. 4. Frobenius a. a. O. S. 257.

sie über den Traum nach, ging zum Bache und fand die Forelle. Sie tat genau, wie ihr im Traum gesagt worden war, und kehrte nach Hause zurück. Es dauerte auch nicht lange, so fühlte sie, daß sie guter Hoffnung sei, und sie sowohl, wie auch der Herzog, waren darüber sehr erfreut.« Ferner höre man ein italienisches Märchen[1]: Es war einmal ein König namens Gianone, welcher ein großes Verlangen hegte, Kinder zu bekommen, daher er auch immerwährend die Götter anflehte, seine Frau schwanger werden zu lassen. Damit ihm diese Freude von ihnen gewährt würde, war er gegen die Pilger so mildtätig, daß er fast sein ganzes Hab und Gut unter sie verteilte. Da sein Wunsch aber nicht erfüllt wurde, verschloß er aller Welt seine Tür und jagte jeden, der sich näherte, davon. Ein langbärtiger Einsiedler nun, der den König wieder anderen Sinnes machen wollte, begab sich zu ihm und bat ihn um Herberge in seinem Hause, erhielt aber eine schroff abweisende Antwort. Der König erklärte sein Verhalten als Folge seiner getäuschten Hoffnung. »Wenns weiter nichts ist«, erwiderte der Greis, »so sei ganz ruhig, denn ehe du dich dessen versiehst, soll deiner Frau der Bauch bis zum Kinn hinaufsteigen«. »Wenn du das zu bewirken vermagst«, versetzte der König, »so verspreche ich dir mein halbes Königreich«, worauf jener antwortete: »Gib genau acht, was ich dir sage; nimm das Herz eines Meerdrachen und laß es von einer reinen Jungfer kochen. Hierauf gib das Herz, wenn es gekocht ist, der Königin zu essen und du wirst sehen, daß sie alsbald so hoch schwanger wird, als befände sie sich im 9. Monat«. »Wie ist das möglich?« versetzte der König. »Das scheint mir in Wahrheit doch ein wenig zu hart zum Verdauen«. »Wundere dich nicht gar so sehr«, entgegnete der Alte, »denn wenn du die Mythologie gelesen hast, so mußt du wissen, daß, als einst Juno in den olympischen Gefilden auf eine Blume trat, ihr der Leib alsbald anschwoll und sie einen Sohn gebar«. — »Wenn das so ist«, begann wieder der König, »soll unverzüglich ein solches Drachenherz herbeigeschafft werden«. Er schickte daher auf der Stelle hundert Fischer, und diese fuhren und fischten so lange hin und her, bis sie einen Seedrachen fingen, worauf sie ihm das Herz herausrissen und es dem König überbrachten.

1. Frobenius a. a. O. S. 258 f.

Dieser übergab es einem hübschen Hoffräulein zum Kochen. Kaum aber war das Herz gekocht und von der Königin gekostet, so fühlte sie, wie der Leib sich ihr rundete und nach 4 Tagen brachte sie einen hübschen Knaben zur Welt. — Das sonderbare Motiv, das die angeführten Erzählungen repräsentieren, kehrt in vielen Sagen an den verschiedensten Ecken und Enden der Erde wieder. Aus einigen dieser Sagen aber geht es ganz klar hervor, daß das Motiv von der Geburt des Sonnengottes zu verstehen ist. Es findet sich nun auch in der Simsonsage. Wie in den oben wiedergegebenen Märchen läßt der Mythus die wunderbare Befruchtung gewöhnlich durch »ein Verschlucken, z. B. das Zusichnehmen irgend welcher Speise«[1] erfolgen. Entsprechend hat die Frau Manoahs bestimmte Vorschriften über Essen und Trinken zu beobachten, damit sie schwanger wird. Die Vorschriften sind allerdings nur negativer Art. Doch es liegt die Vermutung nahe, daß der Erzähler in der Tradition positive Anweisungen vorfand, diese aber, da sie ihm allzu mythologisch schienen, durch eine Forderung ersetzte, die dem Jahvismus gemäß war. Ob unser Erzähler an eine wunderbare Befruchtung dachte, kann man bezweifeln. Da es aber von der Befolgung einer Speisevorschrift abhängt, ob die als unfruchtbar bezeichnete Frau einen Sohn bekommt, so ist die Annahme wahrscheinlich, daß die ursprüngliche Sage die Frau auf unnatürliche Weise (mittels einer besonderen Speise) schwanger werden läßt und damit sich als echte Sonnensage erweist. Was zu dieser Auffassung der Geburtsgeschichte Simsons drängt, ist die Ähnlichkeit, die sie mit dem so allgemein verbreiteten Mythus von der wunderbaren Befruchtung der Sonnenmutter hat, und der Umstand, daß sie ebenfalls von der Geburt eines Sonnenhelden erzählt. Von andern antiken Sagen gehört in den Kreis des Mythus von der wunderbaren Befruchtung der Sonnenmutter die Geburtsgeschichte des Perseus, in dem wir einen Sonnengott zu sehen haben[2]. Des Perseus Mutter Danae wird auf Befehl ihres Vaters in einem ehernen Gemache eingeschlossen und streng

1. Frobenius a. a. O. S. 224. 2. Etymologicum Gudian. 462: *Περσεὺς καλεῖται ὁ ἥλιος καὶ ἐξ αὐτοῦ ἡ ἀνάδοσις τοῦ σίτου ἡ ἀπὸ τοῦ ἡλίου γενομένη*; vgl. *πέρρα* = »Sonne«, Lykophr. 1428. — S. Usener, Die Sintflutsagen, S. 85f.; Preller, Griech. Myth.[3] II, S. 59ff.; ML, Art. »Dionysos« [Voigt].

bewacht. Zeus aber dringt als goldener Regen dennoch zu ihr ein. So wird sie schwanger und bringt Perseus zur Welt[1]. Von Herakles' Zeugung berichtet Pindar etwas Ähnliches[2]: Zeus besucht Alkmene im Goldregen. Eine Parallelsage berichtet Aelian[3] auch von dem babylonischen König Gilgamos [= Gilgameš?]. — Den Sinn und die Entstehung des Mythus von der wunderbaren Befruchtung der Sonnenmutter hat Frobenius in befriedigender Weise folgendermaßen erklärt: Es handelt sich um einen »Konsequenzmythus«. »Tritt für den blutigen Sonnenaufgang die Anschauung auf, daß hier eine Geburt stattfindet, die Geburt der jungen Sonne, so schließt sich hieran unbedingt die Frage, woher denn die Vaterschaft komme, wie das gebärende Weib zu der Schwangerschaft gelangt sei. Die urmerkwürdige Antwort ist, daß das Weib vordem, als die Sonne unter den Horizont tauchte, die alte Sonne verschluckt habe. Es bildete sich demnach der Konsequenzmythus: da das Weib vordem die Sonne verschluckt hat und jetzt eine neue Sonne zur Welt bringt, so ist sie offenbar schwanger geworden«[4]. Manchmal, wie in der Perseus-Sage, wird auch das Weib als von der Sonne direkt, und zwar dadurch befruchtet gedacht, daß die Sonnenstrahlen auf sie fielen[5].

Eine Sage vom Sonnengott möchte ich auch in der Erzählung sehen, die Simson in die Felsenkluft von Etam hinabsteigen und dort sich aufhalten läßt. Diese Erzählung könnte an sich sehr wohl aus der Anschauung, die man von der gewöhnlichen Art der Lebensführung eines Räubers und Abenteurers hatte, entstanden sein. Fragen darf man indessen immerhin, ob nicht auch hierin ein Zug der ursprünglich mythischen Gestalt erhalten ist. Höhlen spielen nämlich in Sagen des Altertums vielfach im Leben von Sonnengöttern eine Rolle. Daß es im kanaanäischen Kult einst heilige Höhlen gab, ist sicher. »Bis heute hat noch fast jeder heilige Platz in Palästina seine Grotte, und daß diese nichts Neues sind, ergibt sich aus den zahlreichen Symbolen des Astartekultus, die an den Wänden der Höhlen in Phönizien gefunden worden sind«[6]. Astarte aber

1. Pindar, Pythia 12 17; Apollod. 2, 4 1; Hygin, fab. 63.
2. Isthm. 7 5. 3. de nat. anim. 12 21. 4. a. a. O. S. 30.
5. a. a. O. S. 42. 6. W. Robertson Smith, Die Religion der Semiten. Übers. von Stübe. 1899. S. 150.

ist die Paredros des Sonnengottes Baal. Die griechische Sage erzählt von Zeus, der manche Züge eines Sonnengottes aufweist[1], daß er nachts geboren und ἄντρῳ ἐν ἠλιβάτῳ ζαθέης ὑπὸ κεύθεσι γαίης verborgen wurde[2]. Nach manchen[3] galt die berühmte idäische Höhle als die Stätte seiner Geburt. Dieselbe Höhle erscheint auch als die Stätte seines Grabes[4]. Dionysos soll ebenfalls in einer Höhle geboren sein[5]. Eine sehr berühmte Grotte war ihm auf Naxos heilig[6]. Wahrscheinlich galt sie als seine Geburtsstätte. Als alter Mann befindet sich Dionysos in einer Höhle[7]. Im Kult des Apollon treffen wir gleichfalls Höhlen an. Man denke nur an den delphischen Kult. Der Name des Apollon haftet auch an der berühmten Höhle beim Vorgebirge Tainaron[8], welche als Hadeseingang galt[9]. In sie soll Herakles hinabgestiegen sein, um den Kerberos aus der Unterwelt zu holen[10]. Daß es bei dieser Höhle Sonnenkult gab, ersieht man daraus, daß hier heilige Schafe des Helios gehalten wurden[11]. Für Helios ist auch eine Höhle charakteristisch. Beim Morgengrauen erklirrt die Höhle des Sonnengottes vom Anschirren der Rosse[12]. In dem spät verbreiteten, aber alten Kult des Sonnengottes Mithra finden religiöse Feiern in Höhlen statt[13]. So treffen wir vielfach Höhlen in Beziehung zu Sonnengöttern an. »Der Ort, von dem das Licht ausgeht und in den es nach seiner Wanderung am Himmel wieder einkehrt, ist eine Höhle, ein finsterer, fester Ort, und für die Götter und Heroen des Lichtes ist diese Vorstellung geradezu charakteristisch; die wenigen andern Gestalten der Mythologie, die sie teilen, sind so verschiedener Art, daß sie von selbst sich fern halten«. So

---

1. Rheinisches Museum 1868, S. 356; 1898, S. 377 [Usener].
2. Hesiod, Theog. 468 ff. 3. z. B. Kallimach. hymn. in Jovem 6; Apollod. 1, 1 6. 7. 4. Kallimach. hymn. in Jovem 8; Diod. 3 61.
5. Hom. Hymn. 26 5; Etymologicum Magnum, *Διόνυσος* 148 48.
6. Porphyrius, de antro Nympharum 20. 7. Pausanias 5, 19 6.
8. Hom. Hymn. 2 232 ff. 9. Pindar, Pyth. 4 43 ff.; Strabo 8 5. 1.
10. Apollod. 2, 5 12. 3. 11. Vgl. Gruppe S. 167. 12. ML, Art. »Helios« [Rapp], I, Sp. 2013.
13. Vgl. Cumont, Die Mysterien des Mithra. Übers. von Gehrich, Leipzig. 1903. Vgl. auch die Sage von der »Felsengeburt« Mithras und die in den nachkanonischen Ev. begegnende Gesch., daß Marias Mutterleib als sie guter Hoffnung war, die Höhle, in der dann Jesus geboren wird, erleuchtet.

behauptet Usener[1]. Hat man dann nicht auch die Simsonsage vom Hinabsteigen des Helden in eine Höhle auf den Sonnengott zu deuten?

Sehr bestimmt weiß die Sage von Simson, daß er gefesselt worden ist, dann aber wie spielend von seinen Fesseln sich befreit hat. Dreimal wird eine solche Tat von ihm berichtet. Einmal wird er von den Judäern gefesselt und zweimal von Delila. Hier wie dort findet sich die Bemerkung, daß er die Stricke zerriß »wie Fäden, die vom Feuer versengt sind« (15 11. 16 9). Ist dies Bild etwa gebraucht, weil es Simsons eigentliche Art ist, zu versengen und deutet die Fesselung und Überwindung der Fesseln etwa auf die Sonnennatur des Helden hin? Etwas ganz Ähnliches erzählt die griechische Sage von Herakles[2]: Als Ägypten einmal 9 Jahre lang von großer Dürre und Hungersnot heimgesucht wurde, kam von Kypros her ein Seher, der dem König Busiris offenbarte, daß dem Übel abgeholfen würde, wenn er jährlich dem Zeus einen Fremden opferte. Busiris opferte nun alle Fremden, die nach Ägypten kamen. Als Herakles auf seinem Zuge nach den Hesperidenäpfeln in Ägypten erschien, drohte auch ihm das Schicksal, geopfert zu werden. Er ließ sich erst ruhig packen und wie ein Opfertier bekränzt zum Altar führen. Als man sich aber anschickte, ihn zu opfern, zerriß er plötzlich die Fesseln (Apd.) und richtete ein fürchterliches Blutbad unter den Ägyptern an (Hdt.: *τὸν δὲ τέως μὲν ἡσυχίην ἔχειν, ἐπεὶ δὲ αὐτοῦ πρὸς τῷ βωμῷ κατάρχοντο, ἐς ἀλκὴν τραπόμενον πάντας σφέας καταφονεῦσαι*). Eine ähnliche Tat erzählten nach Plutarch[3] die Paphlagonier von dem Sonnengott Kronos: *Παφλαγόνες δὲ καταδεῖσθαι καὶ καθείργνυσθαι χειμῶνος, ἧρος δὲ κινεῖσθαι καὶ ἀναλύεσθαι φάσκουσι*[4]. Mit den angeführten Erzählungen von Sonnengöttern hat die Simsonsage frappante Ähnlichkeit. Und man muß sagen, daß die Erzählung, wie ein Held gefesselt wird, dann aber alle Fesseln wieder zerreißt, sehr gut auf die (im Winter, aber auch beim Auf- und Untergang) schwächer und dann wieder stärker wirkende Sonne paßt. Muß man dann nicht auch die Erzählung von Simsons Fesselung und Befreiung aus seiner Sonnennatur erklären?

1. Rheinisches Museum. 1868. S. 356; vgl. auch ML, Art. »Helios« [Rapp], I. Sp. 2013. 2. Herodot 2 45; Apollod. 2, 5 11. 6 f.; Hygin, fab. 56. 3. de Iside et Osiride 69. 4. Vgl. Rheinisches Museum 53 (1898). S. 372 f. [Usener].

Baethgen bemerkt zu dieser Sage[1], das Gebundenwerden Simsons, »dieser an und für sich doch durchaus natürliche Zug der Erzählung, dürfte nur dann symbolisch gedeutet werden, wenn bereits aus andern Rücksichten feststände, daß wir es hier mit einer symbolischen Figur zu tun haben«. Man wird Baethgen in gewisser Beziehung wohl zustimmen müssen, d. h. weil Simson ein verkappter Sonnengott ist, wird man unsere Erzählung, die auch an anderen Sonnengöttern haftet und vortrefflich für einen Sonnengott paßt, als einen Sonnenmythus ansehen dürfen.

Auf den solaren Charakter Simsons deutet wohl auch die Erzählung, daß er geblendet wird. Sie wird von Steinthal auf das »Aufhören der Sonnenkraft« bezogen. Dagegen bemerkt Baethgen mit Recht, daß die Beziehung auf die Sonne unverständlich bleibt, wenn diese, wie es von Steinthal geschieht, nicht als leuchtender, sondern nur als erwärmender Gott aufgefaßt wird. Daß Steinthal in Simson nur den erwärmenden Sonnengott erkennen will, ist ganz unbegreiflich. Kann man sich denn denken, daß ein Volk, das die Sonne göttlich verehrt, von den beiden signifikanten Wirkungen derselben die eine völlig außer acht gelassen hätte, nur von ihrer Wärme geredet hätte und nicht von ihrem Licht? Auf den leuchtenden Sonnengott bezogen aber gibt die Sage von Simsons Blendung einen guten Sinn. Die Sonne wird nämlich in der alten Welt als ein glänzendes Auge angesehen, besonders als Auge des Sonnengottes. Das zeigt die Mythologie bei Israels Nachbarn mit wünschenswerter Deutlichkeit. So erzählt eine ägyptische Sage vom Sonnengott Ra, daß ihm sein Auge abhanden kam, dafür aber ein anderes wuchs[2]. Daß sich diese Sage auf das Verschwinden und Wiedererscheinen der Sonne bezieht, kann nicht zweifelhaft sein. Ferner wird bei den Griechen die Sonne als ein Auge angesehen (Euripides[3]: ἱερὸν ὄμμ' αὐγᾶς ἅλιος). Auch in der nordischen Mythologie betrachtete man die Sonne als ein Auge. So erzählt die Sage, daß Odin auf Mimirs Verlangen diesem sein eines Auge zum Pfande gibt. Kauffmann[4] bemerkt dazu: »Der Gott [Odin] erweitert sich zum Weltall, dessen Auge, die Sonne des Himmels, zur Nachtzeit am Erdenrand in die Meer-

1. a. a. O., S. 170. 2. Erman, Die äg. Religion. S. 30.
3. Iph. Taur. 194. — Vgl. Ovid, Metamorph. 4 227.
4. Deutsche Mythologie, 2. Aufl. 1900. S. 48.

flut versinkt«. Man redete aber nicht nur von einem, sondern auch von 2 Augen des Sonnengottes, wohl deswegen, weil es zu unnatürlich erschien, daß er nur ein Auge haben sollte. War Ra in der oben erwähnten Sage als einäugig gedacht, so wird doch auch von seinen beiden Augen erzählt. Mit seinen Augen erhellt der Sonnengott das Erdenrund. So sagt von dem Sonnengott Horus ein Hymnus, welcher sich auf der Terrasse des Tempels von Edfu befindet[1]. Ist das leuchtende Gestirn verschwunden, so hat der Gott seine Augen geschlossen oder verloren. Das wird besonders in der Sage von Ra und Isis[2] deutlich. Da wird von Ra erzählt, daß beim Öffnen seiner Augen alles hell wird, und daß es dunkelt, wenn er die Augen schließt. Von Isis wird er gezwungen, seine beiden Augen preiszugeben. Daß auch die Griechen das Verschwinden eines Gestirns als Blendung der betreffenden Gottheit auffaßten, lehrt die Sage von Orion[3]. Der Riese kommt einmal zu Oinopion auf die Insel Chios. Er übernimmt sich im süßen Wein und vergreift sich dann am Weib oder an der Tochter Oinopions, wofür dieser den Trunkenen blendet und am Strande hinwirft. Orion aber tappt, von dem Lärm der Hephaistosschmiede geleitet, nach Lemnos, packt dort den Gesellen des Hephaistos, setzt ihn auf seine Schultern und läßt sich von ihm nach Sonnenaufgang führen, wo sich das Licht seiner Augen an den Strahlen des Helios von neuem entzündet. Mit Recht bemerkt Preller zu dieser Sage: Das Auge der Gestirne ist ihr Licht, und wenn sie dieses verlieren, müssen sie jenes eingebüßt haben«[4]. Die angeführten Zeugnisse sprechen dafür, daß die Erzählung von Simsons Blendung dem Sonnencharakter des Helden ihren Ursprung verdankt. Aus 16_{28} (»damit ich für eins meiner beiden Augen an den Philistern Rache nehmen möge«) darf man vielleicht schließen, daß von Simson auch eine Vorstellung existierte, wonach er, wie auch andere Sonnengötter, einäugig gedacht wurde.

Auf den ursprünglichen Charakter Simsons scheint auch hinzuweisen, daß er die beiden Säulen des Dagonheiligtums niederreißt. Es ist ein Motiv, das ja noch einmal in einer

1. Brugsch, a. a. O. S. 549. 2. Wiedemann, a. a. O. S. 31f.
3. [Eratosth.] Katasterism. 32. — Apollod. 1, $4_{3.2}$f. — Hygin, Astronomica 2_{34}. 4. Griechische Mythologie[4] I, S. 452.

Variante in der Simsonsage wiederkehrt [16$_3$] und darum an der Gestalt Simsons wohl sehr fest gehaftet hat. Säulenpaare finden sich mehrfach in der sogenannten alten Welt als Attribute von Sonnengöttern. So kennt die griechische Sage Säulen des Atlas[1], in dem ein Repräsentant der Sonne zu erkennen ist[2]. Besonders bekannt waren die Säulen des Herakles bei der Meerenge von Gades[3]. Sie wurden auch Kronos zugeschrieben[4]. Man führt die Vorstellung von diesen Säulen auf phönizischen Ursprung zurück[5]. Denn auf den tyrischen Herakles, d. i. Melḳart, ist offenbar zu beziehen, was von dem gaditanischen Herakles erzählt wird, daß er den ganzen Westen durchzogen habe, bis er zu Gades, welches als die Stätte des Sonnenunterganges und das westliche Ende der Welt galt[6], seinen Tod fand[7]. Für Melḳart aber ist ein Säulenpaar charakteristisch. Aus Anlaß eines Gelübdes stellten Tyrier in einem Hafenorte Maltas dem Herakles Archegetes — wer gemeint ist, sagt die phönizische Inschrift, die der griechischen beigefügt ist: »unserm Herrn, dem Melḳart, dem Baal von Tyros« — ein Säulenpaar auf[8]. In dem Herakles- (d. i. Melḳart-)Tempel zu Tyros fand Herodot[9] 2 Säulen besonders bemerkenswert (*στῆλαι δύο, ἡ μὲν χρυσοῦ ἀπέφθου, ἡ δὲ σμαράγδου λίθου λάμποντος τὰς νύκτας μέγαθος*). Daß den Tyriern ein Säulenpaar für ihren Gott charakteristisch schien, ersieht man auch daraus, daß der Tempel, der auf Veranlassung Salomos in Jerusalem von tyrischen Künstlern und wahrscheinlich nach tyrischem Muster gebaut wurde, am Eingang ein Säulenpaar aufwies[10]. Die Funde von Taʿañek ergaben wiederholt das paarweise Vorkommen von heiligen Säulen auf den heiligen Höhen, wie vor Privathäusern, wie am Eingang zum Tempel[11]. Besonders gut veranschaulicht wird ein solches Säulenpaar durch ein phönizisches Tempelchen in Ton, das man in Idalion auf Cypern gefunden hat[12]. Wahrscheinlich wird auch das Dagonheiligtum in Gaza 2 Säulen be-

1. Odyssee 1$_{53}$. 2. Philologus 50. N. F. 4. S. 620f. [Tümpel]. 3. Pindar, Olympia 3$_{44}$; Isthmia 4$_{12}$; Herodot 2$_{33}$; 4$_8$. 4. Charax, Fragm. Hist. Graec. III, 640$_{16}$. 5. Preller, Griech. Mythologie^3 II, S. 211. 6. Preller, a. a. O., S. 208. 7. Arnob. 1$_{36}$. 8. Vgl. Pietschmann, a. a. O. S. 182. 9. 2$_{44}$. 10. 1. Kön. 7$_{15—22.\ 41}$f. 11. Chantepie I S. 355. 12. Abbildung s. bei Guthe, Bibellexikon. S. 655.

sessen haben. 2 Hauptsäulen begegnen uns auch bei den Tempeln der Babylonier[1]. A. Jeremias vergleicht damit auch die 2 Obelisken am Eingange der ägyptischen Tempel des Sonnengottes[2]. Sind uns Säulenpaare im Kult von antiken Sonnengöttern so vielfach bezeugt, so müssen sie wohl als besonders charakteristisch für den Sonnengott erschienen sein.

Was darf man nun als die Naturgrundlage dieser Vorstellung ansehen, daß der Sonnengott mit Säulen zu tun hat? Winckler u. a. deuten die 2 Säulen auf die Sonnenwendpunkte, zwischen denen die Sonne im Jahreslauf hin- und herwandert[3]. Allein, es ist mißlich, als Naturgrundlage solcher mythologischer Vorstellungen Dinge anzunehmen, die man nicht sehen, sondern nur berechnen kann. Vor der Berechnung aber ist die Anschauung, vor der Gelehrsamkeit die Dichtung, vor der Astronomie der Mythus. Viel wahrscheinlicher ist mir eine Erklärung, die durch Angaben der Ägypter und Griechen nahe gelegt wird. Nach Philostratus[4] tragen die Säulen des Herakles den Himmel. Dasselbe sagt schon Homer von den Säulen des Atlas[5] (*ἔχει δέ τε κίονας αὐτὸς μακρὰς, αἳ γαῖάν τε καὶ οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχουσι*). Der Himmel müßte auf die Erde stürzen, wenn Atlas es nicht verhinderte, so hat Aristoteles[6] gehört (*ὡς οἱ ποιηταὶ τὸν Ἄτλαντα ποιοῦσι τὸν οὐρανὸν ἔχειν ὡς συμπεσόντ' ἂν ἐπὶ τὴν γῆν*). Ist es nun der Sonnengott, der den Himmel von der Erde trennt, so ist eigentlich die Folge, daß der Himmel des Abends, wenn der Gott sich entfernt und den Himmel nicht mehr stützt, auf die Erde stürzen muß. In der Tat findet sich auch bei den Ägyptern die Vorstellung, daß der Himmel des Tages auf Säulen ruht, während in der Nacht Himmel und Erde auf einander liegen[7]. Dieselbe Vorstellung kehrt auch in der griechischen Sage wieder, die erzählt, daß Uranos am Abend zu nächtlicher Liebesumarmung bei Gaia erscheint. Er erschwert der Mutter Erde das Gebären und stößt die Kinder immer wieder zurück, bis Gaia sich selbst von solcher Plage ihres Leibes zu entledigen sucht. Sie gibt Kronos eine scharfe Sichel in die Hand, daß er dem Vater, wenn er wieder zu nächtlicher Umarmung kommt, das Zeugungsglied abschneidet. Offenbar ist in dieser Sage der

1. Chantepie I, S. 273. 2. Das A. Test.[1], S. 64. 3. Chantepie I, S. 273 [Fr. Jeremias]. 4. Vita Apoll. 5 5. 5. Odyssee 1 53. 6. Metaphysik 4 23. 7. Völter, a. a. O., S. 111.

Himmel als in der Nacht eng auf der Erde liegend gedacht[1]. Wertvoll ist uns auch die Sage darum, weil sie uns zeigt, daß es der Sonnengott ist, der den Himmel von der Erde trennt[2]. Wenn nun der Sonnengott am Morgen Himmel und Erde trennt, so liegt die Vermutung nahe, daß er sie am Abend sich wieder vereinigen läßt. Erzählte man nun vom Sonnengott, daß er am Abend, wenn er im Westen verschwindet, die Säulen niederreißt, welche den Himmel tragen, so ist das solare Motiv in der Sage von Simson, der in Gaza die Säulen des Dagongebäudes niederreißt und dieses dadurch zum Einsturz bringt, nicht zu verkennen. Erleidet Simson dabei den Tod, so entspricht das der Sage von dem tyrischen Baal, der im Westen bei seinen Säulen in der Gegend des Sonnenuntergangs stirbt. Baethgen findet freilich[3]: »Die von Steinthal beliebte Zusammenstellung der beiden Säulen des Dagontempels, an denen Simson stirbt, mit den von Herakles im äußersten Westen aufgerichteten, an denen dieser Sonnenheros endet, kann doch nicht wohl ernstlich in Betracht kommen. Herakles hat die Himmelssäulen bei Gades — — — aufgerichtet; sie sind — — — die Bande der Erde und des oberen Ozeans, sie tragen den Himmel, sind also das Symbol der Dauer, der Beständigkeit, der durch die Gottheit gewährleisteten festen Ordnung in der Natur; Simson dagegen reißt die Säulen ein; nicht die Welt- oder Himmelssäulen, sondern die Tempelsäulen des bekannten philistäischen Götzen Dagon, der sein eigenes Haus nicht zu schützen vermag.« Doch daß aus den Säulen des Himmels die Säulen des Dagonheiligtums wurden, ist sehr verständlich. Als der Gott zum Helden herabsank, lag es nahe, auch seine Taten menschlicher zu gestalten und die Erzählung von den Säulen auf das wohlbekannte Säulenpaar vor den Tempeln zu beziehen, das ja dasselbe symbolisierte, wie die Säulen des Herakles an der westlichen Grenze des Mittelmeeres. Daß man gerade auf die Säulen am Heiligtum Dagons verfiel, war die Folge davon, daß Simson zum Philisterfeind wurde. Simson reißt wohl Säulen nieder, aber richtet, wie Herakles, auch welche auf, nämlich die Tore von Gaza — und zwar des Morgens. Wenn Himmel und Erde des

1. Vgl. Frobenius, a. a. O. S. 337. 2. Frob. S. 338.
3. a. a. O. S. 170.

Nachts auf einander liegend gedacht wurden, so wird man auch von den westlichen Säulen, die in der Mythologie sicher längst existierten, als man sie im Westen des Mittelmeeres zeigte, nicht nur erzählt haben, daß sie den Himmel stützten, sondern auch, daß sie (des Abends) niedergerissen wurden. Baethgen bestreitet ferner das Recht, den Tod Simsons und den Tod des phönizischen Herakles, der an seinen beiden Säulen im fernsten Westen, in der Gegend des Sonnenunterganges stirbt, in Parallele zu stellen. Er hält Steinthal entgegen: »Der Tod des Herakles ist deutlich ein Symbol des Absterbens der Sonnenkraft; Simson dagegen beweist gerade im Augenblick des Todes eine größere Kraft als je bei Lebzeiten«. Allein der auffallenden Ähnlichkeit zwischen dem Tode Simsons und dem des phönizischen Herakles gegenüber sind solche Kleinigkeiten, wie die Worte, die Simson spricht, nicht von Belang. Simson stirbt ja doch trotz der Kraft, die er mit seinen Worten beweist. Somit ist Steinthal den Angriffen Baethgens gegenüber im Recht. Er irrt jedoch, wenn er den Tod des Sonnengottes bei seinen Säulen auf das Wintersolstitium deutet. Es handelt sich in unserer Sage vielmehr um den abendlichen Sonnenuntergang. Die Begründung, die Steinthal seiner Deutung gibt: »Dem Fischgotte wurde ein Fest gefeiert: die Sonne steht im Zeichen des Wassermanns«[1], ist völlig verfehlt. Dagon ist wahrscheinlich nicht ein Fischgott, sondern ein Himmelsgott gewesen[2].

Mit dem ursprünglichen Charakter Simsons hängt wohl auch sein Verhältnis zu Weibern zusammen. Steinthal[3] hat geurteilt, daß Simson in so hohem Grade der Geschlechtslust ergeben sei, beruhe auf der Erinnerung, daß der Sonnengott der Gott der Fruchtbarkeit und Zeugung sei. Die Geliebte des Gottes sei die Göttin der Geburt und Liebesbegier. Als eine solche Göttin bezeichne auch der Name Delila die Geliebte Simsons. Als Beleg für diese Behauptung führt Steinthal 12 verschiedene Erklärungen des Namens an. Daß dies Baethgen Grund gibt, seine Behauptung lächerlich zu machen, liegt auf der Hand. Ist aber auch Steinthals Erklärung von Delila als gänzlich verunglückt anzusehen, so scheint doch die Behauptung,

1. a. a. O., S. 141. 2. Jensen, Kosmologie der Babylonier, S. 454ff.; RE³, Art. »Baal« [Baudissin], IV, S. 425ff. 3. a. a. O., S. 140.

Simsons Sinnlichkeit hänge mit der Natur des Sonnengottes zusammen, ihre Richtigkeit zu haben. Man denke daran, daß der tyrische Baaldienst im Alten Testament als Unzucht bezeichnet zu werden pflegt[1]. »Wir erkennen aus zahlreichen Nachrichten, wie richtig der Israelit mit dem Worte Unzucht den Baaldienst charakterisiert. Eine große Rolle spielte in dieser Religion die Wollust: im Taumel der geschlechtlichen Lust nimmt der Baalverehrer an dem Leben seiner Gottheit teil«[2]. Auch bei dem griechischen Herakles und bei Dionysos ist Sinnlichkeit ein besonders stark hervortretender Zug. Daß aber die Erzählungen von Simsons Liebschaften nur daraus zu erklären sind, »daß der Sonnengott der Gott der Fruchtbarkeit und Zeugung ist«, muß ich bestreiten. Steinthals Erklärung genügt nicht. Sie läßt die überaus merkwürdige Erscheinung, daß die Erzählungen von Simsons Liebschaften den gleichen Aufriß haben, vollständig unerklärt. Die Erscheinung wird aber verständlich, wenn es sich herausstellt, daß es sich bei den parallelen Sagen von Simsons Liebschaften um einen Sonnenmythus handelt. Vergegenwärtigen wir uns noch einmal den Aufriß, der den Erzählungen eigen ist: Simson knüpft mit einem Weibe ein Liebesverhältnis an. In diesem Verhältnis wird ein Geheimnis bedeutsam, von dessen Geheimhaltung Simsons Überlegenheit über seine Feinde abhängt. Das Weib will das Geheimnis durchaus wissen. Sie steht aber heimlich mit Leuten im Bunde, die Simson feind sind und ihm schaden können, wenn sie sein Geheimnis erfahren. Simson ist sich der Wichtigkeit des Geheimnisses wohl bewußt und zögert auch erst, es seinem Weibe anzuvertrauen. Schließlich aber läßt er sich überreden und weiht das Weib in sein Geheimnis ein. Das bringt ihn in eine sehr peinliche Lage. Mit der Klärung der Situation endet dann die Erzählung. — Diese Sage muß als besonders charakteristisch für Simson gegolten haben, da sie dreimal als Rahmen für Erzählungen von Simson verwertet ist. Nun finden sich zu dieser Sage bei andern Völkern die frappantesten Parallelen. Eine der wenigen auf uns gekommenen Sagen des ägyptischen Altertums, welche in einem Turiner Papyrus aus der Zeit der 20. Dynastie erhalten ist, erzählt folgendes von dem Sonnengotte Ra[3]: Einst,

1. 2. Kön. 9 22. 2. Gunkel, Elias. S. 55. 3. Vgl. Wiede-

als Ra noch auf Erden herrschte über Götter und Menschen zusammen, war Isis die klügste aller Weiber, klüger als Menschen, Götter und Verklärte. Sie wollte erreichen, daß sie so gut wie Ra im Himmel und auf Erden die Welt besitzen könne und zwar vermittelst des Namens des hehren Gottes, d. h. des geheimnisvollen Namens des Ra, den niemand kannte, und dessen Kenntnis dem Gotte selbst seine Macht über die Götter verlieh. Da bildete sie eine heilige Schlange und warf sie auf den Weg, auf dem der große Gott ging, wenn er seine beiden Länder zu besuchen wünschte. Als nun Ra sich wie alle Tage erging, da biß ihn die heilige Schlange. Der große Gott öffnete den Mund, und sein Schrei drang bis zum Himmel. Da kamen die Götter alle herbei, zu sehen, was ihm widerfahren war. Erst konnte er vor Schreck und Schmerz nicht Antwort geben. Dann aber klagte er sein Leid: Ein schmerzhaftes Ding hat ihn verletzt und ihm nie gekannten Schmerz verursacht; und doch ist sein Name seit seiner Geburt in ihm verborgen, daß nicht Zauberkraft gegeben werde einem, der gegen ihn zaubern will. Da kam Isis mit ihren Zaubereien, sie, deren Formeln die Leiden vernichten. Sie erkundigte sich nach dem Grund seines Leides und bot sich an, durch ihre Zaubereien das Gift aus seinem Körper zu bannen: Ra soll ihr nur seinen Namen nennen; denn der wird leben, der durch seinen Namen befreit wird. Da sagte ihr der Gott, wer er sei. Aber das Gift wich nicht, es drang weiter, der große Gott machte keine Fortschritte. Isis sprach zu Ra: »Das war nicht dein Name, was du mir anführtest. Sage ihn mir, damit das Gift herausgehe, denn der wird leben, dessen Name genannt wird«. Das Gift aber brannte mehr als Feuer, sodaß der Gott nicht länger widerstehen konnte. Er sagte zu Isis: Ich gestatte, daß mich Isis erforsche, daß mein Name aus meiner Brust in ihre Brust übergehe«. Als der Augenblick des Herzausschüttens gekommen war, da sprach Isis zu ihrem Sohne Horus: »Er soll sich verpflichten, seine beiden Augen preiszugeben«. Dann befreite Isis den Gott von dem Gift. — Die Ähnlichkeit dieser Erzählung mit der Simson-

---

mann, D. Rlg. d. alten Ägypter, S. 29 ff. Erman, D. äg. Rlg., S. 154 ff. — Von der Identität dieser und der Simsonsage war ich bereits überzeugt, als ich die Gleichsetzung der Sagen auch bei Völter fand.

sage, besonders mit der Sage von Simson und Delila, liegt auf der Hand. Die Blendung, die die Rasage mit der Simsonerzählung gemeinsam hat, haben wir bereits oben (S. 55f.) als solares Motiv besprochen. Abgesehen davon weist die Rasage mit der in den Simsongeschichten dreimal erzählten Sage eine weitgehende Übereinstimmung auf: der Held der Sage wird durch eine Frau dazu gebracht, ein Geheimnis preiszugeben, das er allein weiß. Es ist ein Geheimnis, das ihm eine einzigartige Macht sichert. Die Frau erfährt dieses Geheimnis auf eine sehr hinterlistige Weise. Erst will der Held sein Geheimnis durchaus bewahren und sucht die Frau abzulenken. Schließlich bleibt ihm aber nichts anderes übrig, als sich der Frau anzuvertrauen. Sofort macht diese von ihrem Wissen schlechten Gebrauch. Sie steht auf Seiten einer dem Helden feindlichen Partei und verhilft dieser mittels des Geheimnisses zum Vorteil über den Helden. — Eine andere Parallele ist die Sage von Herakles und Deianeira[1]. Auch hier kommt der Held durch eine Frau in bittere Not. Die Frau ist in den Besitz eines Geheimnisses gelangt, das ihr Macht über den unbezwinglichen Helden gibt (durch ein mit dem Blut des Kentauren Nessos getränktes Gewand kann sie, so glaubt Deianeira, sich die Liebe ihres Mannes erhalten). Sie hat durch heimliche Einflüsterungen von einer dem Helden feindlichen Seite sich berücken lassen (sie traut den Worten des sterbenden Nessos, der ihr von seinem Blute Liebeszauber verspricht). Auf hinterlistige Art, ohne daß der Held etwas davon ahnt, macht sie von dem verhängnisvollen Geheimnis Gebrauch (sie schickt ihm das Zaubergewand als ein Opferkleid). So handelt sie zum Verderben des Helden und zum Besten seines Feindes (sie schafft ihrem Mann den Tod und Nessos die ersehnte Rache). Mit der Simsonsage hat die Erzählung von Herakles besonders gemeinsam, daß der Held infolge seiner großen Sinnlichkeit den Ränken des Weibes zum Opfer fällt. An die Rasage erinnert besonders, daß Deianeira den Körper des Herakles mit Gift erfüllt. Als weitere Parallelen zu unserer Erzählung sind die beiden schon oben angeführten Sagen von Nisos und von Pterelaos zu erwähnen. Wir betrachteten sie oben des in ihnen enthaltenen Haarmotivs wegen, das wir als

1. Sophokles, Trachinerinnen; Apollod. 2, 76—7.

solares Motiv erkannten. Aber auch hier sind sie zu erwähnen. Denn es handelt sich in ihnen ebenfalls um ein Weib (Tochter oder Geliebte), das dem Helden Verderben bringt. Das Weib weiß um ein für das Leben des Helden sehr wichtiges Geheimnis und macht davon hinterlistig Gebrauch zum Schaden des Helden und zum Vorteil seiner Feinde, für die sie heimlich Sympathien hegt. Endlich sei noch eine Parallele aus der deutschen Sage erwähnt. Es ist die Siegfriedsage. Der Held kommt durch seine Frau Kriemhild ins Verderben. Dabei spielt ein Geheimnis eine wichtige Rolle, von dessen Geheimhaltung die Sicherheit seines Lebens abhängt (er ist nur an einer einzigen Stelle des Körpers verwundbar). Kriemhild ist von ihrem Mann in das Geheimnis eingeweiht. Sie mißbraucht aber ihr Wissen um das Geheimnis ihrem Mann zum Verderben und seinen Feinden zur Freude. Sie hört nämlich hinter dem Rücken ihres Mannes auf die Einflüsterungen seines Feindes Hagen und gibt diesem, ohne daß ihr Mann etwas davon ahnt, das Geheimnis preis, indem sie die Stelle, wo Siegfried verwundbar ist, auf dem Gewand bezeichnet. Dadurch bringt sie Siegfried ins Verderben. Siegfried aber ist ursprünglich — ein Sonnenheld[1]. Die verglichenen Sagen zeigen alle denselben Aufriß, einen eigenartigen Aufriß, und sie werden sämtlich von Repräsentanten der Sonne erzählt. Dann ist wohl auch von Simson diese Sage erzählt, weil er ein Sonnenheld ist. — Es ist nun die Frage, auf welchen Naturvorgang die Sage anspielt. Die hier auftretenden Motive der Blendung und der Beraubung des Haars haben wir oben auf die untergehende Sonne gedeutet. Doch

1. Das Motiv, daß ein wichtiges Geheimnis einer Person wider ihren Willen offenbar wird, findet sich in der Mythologie noch öfter. Man muß aber genau auf die Tendenz der Sagen achten, damit man nicht um eines ähnlichen Motivs willen ganz verschiedenartige Sagen zusammenstellt. So gehören z. B. die Sagen von Eros und Psyche, von Zeus u. Semele, von Lohengrin u. Elsa und die Melusinensage zusammen. Auch in ihnen spielt ein Geheimnis eine Rolle. Aber es handelt sich um den bestimmten Zug, daß eine rätselhafte Gestalt nicht in ihrer wahren Natur erkannt werden darf. Das Geheimnis wird infolge von Neugier offenbar uad damit ist das Unglück geschehen. Es ist nicht so, daß es auf Anstiften irgend welcher Feinde heimlich zu ihrem Vorteil weiter verraten wird. Insofern zeigen diese Sagen sich von der Simsonsage und ihren Parallelen verschieden.

auch abgesehen von diesen Motiven spricht vieles dafür, die Sage von dem nächtlichen Schicksal der Sonne zu verstehen. Auf die Nacht weist der Name des Weibes hin, mit deren Hilfe Simson überwältigt wird, דְּלִילָה. Dieser Name hängt, wie Kittel behauptet, mit לַיְלָה (Nacht) zusammen[1]. Eine Deutung auf die nächtlichen Schicksale des Sonnengottes erheischt die Sage von Simsons Abenteuer in Gaza. Schon Brockhausen hat sie in diesem Sinne aufgefaßt[2], während Steinthal in ihr einen entstellten Mythus von dem Hinabsteigen des Sonnengottes in die Unterwelt sieht. Die beiden Deutungen schließen sich nicht aus, sondern führen auf denselben Naturvorgang. Beachtenswert ist vielleicht auch, daß Simson gleich nach Mitternacht aufbricht. »Bis dahin sinkt ja die Sonne immer tiefer in die Nacht, dann aber schwebt sie dem Aufgange wieder entgegen«[3]. Auf ein nächtliches Erlebnis des Sonnengottes deutet, wie in dieser Sage, so auch in den andern die Erzählung von dem Weibe. Daß der Sonnengott des Abends, wenn er unsern Augen entschwindet, zu einem Weibe geht, ist eine nahe liegende Vorstellung. Sie ist auch dem alttestamentlichen Dichter geläufig, der das Aufgehen der Sonne mit dem Hervorgehen des Bräutigams aus seiner Kammer vergleicht[4]. Kraft eines ihn schützenden Geheimnisses scheint der Sonnengott am Morgen dem unheimlichen Ort der Unterwelt immer wieder zu entkommen. Gerät der Gott bei Nacht aber in Not und Verderben, — werden Sonnengötter vermenschlicht, so müssen sie ja einmal ein Ende nehmen — dann drängt sich der Schluß auf, daß das Weib, dem er sich hingab, ihn verraten hat. So läßt sich die Sage als Sonnensage wohl verstehen.

Erwähnt seien nun noch solche Züge der Simsonsage, die vielleicht mit dem ursprünglichen Charakter des Helden zusammenhängen. — Es wird erzählt, daß Simson eine Quelle hervorgerufen habe. In dieser Sage wurde oben ein ätiologisches Motiv aufgewiesen. Daß man zur Erklärung des Namens der Quelle gerade auf Simson verfiel, könnte wohl darin seinen

1. Kittel a. a. O., S. 81. — Vgl. auch Brockhausen a. a. O., IV, S. 74.
2. a. a. O., III, S. 296f. 3. Brockhausen a. a. O. 4. Ps. 19 6.

Grund haben, daß man die ganze Kinnbackenhöhe, auf der die Quelle entsprang, Simson zuschrieb. Das Verhältnis zwischen Simson und der Quelle kann jedoch ein noch näheres sein. Quellen erscheinen nämlich im Altertum vielfach in besonders enger Beziehung zum Sonnengott. So war dem ägyptischen Ra in Heliopolis eine Quelle geweiht, die in ganz besonderem Ansehen stand. Als nämlich um 730 vor Chr. der König Pianchi von Äthiopien auf seinem Siegeszuge durch Ägypten nach Heliopolis kam, wusch er sein Angesicht, wie er selbst erzählt, in dem Becken frischen Wassers, in dem Ra sein Antlitz zu waschen pflegt[1]. Die Griechen führten Quellen auf Dionysos zurück[2]. Ferner galt Perseus als Quellenfinder[3]. Namentlich aber Herakles wurden viele Quellen zugeschrieben, eine libysche[4], eine in Troizen[5], eine im Dryoper-Land[6]. An den Thermopylen hatte Athene für Herakles warme Quellen hervorsprudeln lassen[7]. In der mehrfachen Kombination heiliger Quellen mit Herakles an solchen Orten, wo der Kultus des phönizischen Sonnengottes Herakles, dessen gaditanischer Tempel nicht ohne Quelle war[8], wohl annehmbar ist, wie zu Syrakus[9], zu Himera auf Sicilien[10] (die Erzählung von dieser Quelle erinnert auch in der Ausführung sehr an die Simsonsage: *μυθολογοῦσι τὰς Νύμφας ἀνεῖναι θερμὰ λουτρὰ πρὸς τὴν ἀνάπαυσιν τῆς κατὰ τὴν ὁδοιπορίαν αὐτῷ γενομένης κακοπαθείας*), bei Marathon[11], kann ein Anzeichen dafür gefunden werden, daß diese Quellen zunächst phönizischen Kolonisten heilig waren[12]. Heilige Quellen gab es sicher auch in Kanaan[13], obwohl es im Alten Testament nirgends ausdrücklich gesagt ist. Deutlich verweist der Name einer Quelle zwischen Jerusalem und Jericho, En Šemeš[14], auf Verehrung der Sonne an dieser Quelle. Sie wird hier, »wie überall bei den Semiten, durch einen männlichen Gott repräsentiert gewesen sein«[15]. Läßt sich aber so vielfach eine Beziehung zwischen Quellen und dem Sonnengott nachweisen, so darf man

1. Wiedemann a. a. O. S. 12. 2. Euripides, Bakchai 766; Pausanias 4 36. 7. 3. Pausanias 2, 16 3. 6. 4. Apollonius Rhodius 4 1446 ff. 5. Paus. 2, 23 4. 6. Antoninus Liberalis 4. 7. Peisandr. fr. 7. 8. Strabo 3 5. 7. — Plinius, Nat. hist. 2 97. 9. Diod. 5 4. 1 f. 10. Diod. 4 23. 1. 11. Paus. 1 32. 6. 12. Vgl. Baudissin, Studien zur semit. Religionsgesch. II, S. 156 f. 13. Baudissin a. a. O. S. 168 f. 14. Jos. 15 7; 18 17. 15. Baudissin a. a. O.

annehmen, daß auch an der Quelle En haḳōrē', die zu Simson in Beziehung gesetzt ist, einst der Sonnengott verehrt worden ist. Steinthal will die Erzählung von der Quelle so verstehen, »daß der Quell der mit dem Blitze aus der Wolke hervorbrechende Regen ist. Der Sonnenheros bekämpft das Unheil, welches der Natur durch zu große Hitze begegnet«[1]. Dabei ist aber zunächst zu beanstanden, daß Steinthal die Deutung der Quelle von der Deutung des »Kinnbackens« [Blitz] abhängig macht. Die beiden Sagen sind durch verschiedene Naturdinge veranlaßt und darum ohne inneren Zusammenhang. Ferner ist zwischen Regen und einer Quelle ein solcher Unterschied, daß sie nicht ohne weiteres in der Mythologie für einander eintreten können.

Auch eine andere Sage, die wir als ätiologische erklärt haben, die Erzählung vom Kampfe mit dem Kinnbacken enthält vielleicht eine Beziehung auf den Sonnengott. Es ist nämlich merkwürdig, daß man in dem von Simson herrührenden Kinnbacken gerade den Kinnbacken eines Esels erblickte. Einer Bodengestaltung kann man wohl ansehen, daß sie einem Kinnbacken, aber doch nicht, daß sie dem Kinnbacken eines Esels ähnlich ist. Sollte die Bezeichnung »Eselskinnbacken« ohne besondere Bedeutung sein? Dagegen spricht, daß sie sich auch sonst für eine Örtlichkeit findet. Die lakonische Landzunge neben dem Vorgebirge von Maleä, die der Insel Kythera gegenüber sich in den lakonischen Meerbusen erstreckt, heißt nach Strabo[2] Ὄνου γνάθος, »Eselskinnbacken«. Steinthal vermutet in dem griechischen Namen phönizischen Ursprung. Er mag damit recht haben. Dann müssen die Kanaanäer und ihre Verwandten, die Phönizier, einen besonderen Grund gehabt haben, warum sie einen Ort, der ihnen wie ein Kinnbacken erschien, als Eselskinnbacken bezeichneten. Vielleicht lag der Grund darin, daß der Esel zu der Zeit, da man jene Orte benannte, in ähnlicher Weise wie heute das Tier jener Gegend war und daß man den Eselskinnbacken seit alter Zeit als Waffe zu schätzen wußte. Vielleicht aber hat die Bezeichnung einen andern, mythologischen Grund. Steinthal vermutet, es handle sich beim Eselskinnbacken »um einen im Blitz herabgeworfenen Donnerkeil,

1. a. a. O. S. 138f. 2. 51. 5.

mit welchem der Sonnengott siegte und zugleich jene Lokalität bildete«[1]. Ihm scheint »das Werfen des Kinnbackens der allerwesentlichste und ursprünglichste Zug der Sage zu sein, aus welchem sich sowohl Name und Entstehung der Örtlichkeit, als auch der Sieg mit dem Kinnbacken entwickelte. Denn dieser ist«, so behauptet Steinthal, »doch wohl nichts anderes als der Blitz, wie in den indogermanischen Mythen der Esels- und besonders der Pferdekopf die Gewitterwolke, und der Zahn, namentlich des Ebers den Blitz bedeutet«. Allein Steinthal selbst zweifelt an der Richtigkeit seiner Zusammenstellung und findet, daß der Eselskinnbacken »von den Ebershauern schon verschieden genug ist«[2]. In der Tat ist seine Zusammenstellung aller Beweiskraft bar. רֶמַת לֶחִי ist auch schwerlich als »Werfen des Kinnbackens« zu verstehen. Unserm Erzähler hat jedenfalls diese Auffassung ganz fern gelegen. Sonst hätte er statt des Verbs השליך gewiß רמה gebraucht. Steinthals Deutung ist also abzulehnen. Es scheint aber, daß man im Altertum dem Esel eine besondere Beziehung zum Sonnengott zugeschrieben hat. Wir haben mehrfach Zeugnisse dafür. Seine rote Farbe, nach der er in mehreren semitischen Sprachen heißt, und der Umstand, daß man dem Esel eine feurige Natur zuschrieb, mögen den Anlaß dazu gegeben haben. Der Esel war dem ägyptischen Typhon geweiht[3], dem man eine feurige Natur beilegte. In der griechischen Mythologie begegnet Dionysos vielfach mit einem Esel (ὁ ὄνος ἐν ταῖς πομπαῖς αὐτοῦ θαμίζει)[4]. Beim Gigantenkampf reitet er mit dem Feuergott Hephaistos auf Eseln, durch deren Gewieher die Giganten erschreckt und in die Flucht gejagt werden[5]. Eselsopfer sind aus Delphi bezeugt[6]. Auch im Hyperboreerlande sollen Apollon Eselsopfer dargebracht worden sein[7]. Danach scheint es, als hätte man den Esel zum Sonnengott in eine engere Beziehung gesetzt. War nun auf kanaanäischem Boden die Beziehung des Esels zum Sonnengott eine allbekannte, so lag es nahe, daß man, wenn man in einer Bodenform einen von dem starken Gotte

1. a. a. O. S. 137f. 2. a. a. O. S. 154. 3. Plutarch, de Iside et Osiride 30; 50. 4. Cornutus S. 181 Osann. 5. Eratosth. Katasterism. 11. 6. Corpus Inscriptionum Graec. 1688. 7. Pindar, Pythia 10 33.

hingeworfenen Kinnbacken erkannte, den Kinnbacken des Tieres darin sah, das dem Gott nahe stand.

Mit dem Sonnencharakter Simsons mag vielleicht zusammenhängen, daß Simson bei dem Dagonfeste spielt. Es ist dabei wohl an Gesang und Saitenspiel, bezw. Tanz zu denken[1]. Das ist wohl nicht daraus zu erklären, daß »blind« und »Leiermann« nicht erst in unserer Zeit, sondern auch schon im Altertum nahe liegende Vorstellungen sind. Die Sage, die Simson nach seiner Blendung eine bestimmte andere Beschäftigung, die Arbeit an der Mühle gibt, ist dieser Erklärung nicht günstig. Spielen scheint für den Sonnengott charakteristisch zu sein. So begegnet uns bei den Ägyptern Bes als ein Gott, der die Laute schlägt[2]. Die groteske Gestalt dieses Gottes ist aber nach W. Max Müller[3] als eine schon bei den Westsemiten entstandene Entartung des babylonischen Gilgameš-Typus anzusehen. Bei den Phöniziern hören wir von einem Baal marḳod, einem Baal des Tanzes[4]. Ferner ist der griechische Apollon Gott der Musik und erhält die Lyra als ständige Beigabe (Hymn. Homer.[5]: *φόρμιγγ' ἐν χείρεσσιν ἔχων, ἐρατὸν κιθαρίζων*). Er wird auch als *ὀρχηστής*[6] und *χοροποιός*[7] bezeichnet. Herakles wurde von Linos in der Musik unterwiesen. Im Dienst der Omphale tanzte er (Aristides[8]: *νὴ Δί' ἀλλὰ καὶ Ἡρακλῆς ἐν Λυδοῖς ὠρχήσατο*). Man erinnere sich endlich an die Arionsage, die Hans Schmidt[9] als einen Sonnenmythus nachgewiesen hat. Der Held dieser Sage, »der Töne Meister«, rettet durch Saitenspiel sein Leben. Nicht nur von Arion, sondern auch von Dionysos wird die Sage erzählt[10]. Es sind uns auch Münzen erhalten, auf denen der Held dieser Sage, ein Delphinreiter, neben einer Leier Attribute des Dionysos in Händen hält[11]. Wenn wir so vielfach dem Sonnengott eine Beziehung zur Musik zugeschrieben sehen, so darf man wohl auch in dem Spielen Simsons eine Tätigkeit vermuten, die ihm als ursprünglichem Sonnengott zukommt.

---

1. Vgl. Nowack a. a. O. S. 136. 2. S. die Abbildung bei Erman, Die äg. Religion S. 78. 3. Asien und Europa nach altäg. Denkmälern. 1893. S. 310f. 4. Chantepie I, S. 372 [Fr. Jeremias]. 5. 2336ff. 6. Pindar frg. ed. Christ 148. 7. Hymn. Orph. 346. 8. ed. Keil 2. Bd., 251. 9. a. a. O. S. 96ff. 10. Hyginus, Poeticon astronomicon 217. 11. Vgl. Hans Schmidt a. a. O., S. 104.

Wenn Simson in Gaza Sklavendienste verrichten muß, so wird man an die Knechtschaft anderer Sonnengötter erinnert. Herakles verrichtete seine 12 Arbeiten im Dienste des Eurystheus und längere Zeit war er Sklave der Omphale. Apollon mußte dem Admetos als Knecht und Hirte dienen[1]. Auch dem Laomedon war er dienstbar, indem er auf dem Ida-Gebirge seine Herden hütete[2]. Als Ursache einer solchen Erzählung vom Sonnengott könnte man die Gesetzmäßigkeit ansehen, mit der die Sonne, wie gezwungen, ihre Bahn am Himmel zurücklegt. Auf Grund der Parallelen aus der griechischen Mythologie kann man wohl fragen, ob Simsons Sklaverei nicht vielleicht auch daraus zu erklären ist, daß er ursprünglich ein Sonnengott ist.

Mit Simsons Charakter als Sonnengott hängt es vielleicht auch zusammen, daß ihn die Sage zum Weingelände in Beziehung setzt. Er zerreißt den Löwen bei den Weinbergen von Thimna und liebt ein Weib im »Rebentale« (נַחַל שׂוֹרֵק). Eine besondere Beziehung des Sonnengottes zum Wein finden wir bei dem Propheten Ezechiel (8 16f.) angedeutet, wo der Entrüstung darüber Ausdruck gegeben ist, daß die Juden in Jerusalem am Eingang zum Jahvetempel, mit dem Gesicht nach Osten gewandt, die Sonne anbeten und dabei die Weinrebe[3] vor ihr Gesicht halten. Ferner ist an Abbildungen des Baal von Tarsus zu erinnern, der auf Münzen aus der Perserzeit eine Weintraube haltend dargestellt ist[4]. In der griechischen Sage ist namentlich Dionysos als Spender des Weins bekannt. Aber auch andere Sonnengötter weisen eine Beziehung zum Weine auf. Im thrakischen Mesambria[5] gilt Apollon als Schützer der Reben. Von Herakles weiß die Sage, daß er um Deianeira, die Tochter des Königs Oineus[6] — nach einer andern Überlieferung ist sie die Tochter des Dionysos[7] — wirbt und um ihren Besitz kämpft. So scheint der Sonnengott eine besondere Beziehung zu Wein zu haben. Es ist demnach wohl möglich, daß in der Simsonsage das Weingelände seine Erwähnung der Beziehung zwischen Sonnengott und Wein verdankt. Es kann jedoch auch rein zufällig sein, daß die Simsonsage an Orten spielt, die durch Weinbau ausgezeichnet waren.

1. Apollod. 3, 10 4. 2; Hygin, fab. 49. 51. 2. Ilias 21 435ff. 3. Vgl. Numeri 13 23. 4. ML. Art. »Baal« [Ed. Meyer]. 5. Corpus Inscriptionum Graec. II, 2054. 6. Soph., Trach. 7. 7. Apollod. 1, 8 1.

Wenn Simson von der Sage immer als gewaltiger Riese vorgestellt wird, so kann auch das seinen Grund darin haben, daß Simson ursprünglich ein Sonnengott ist. Sonnenheroen werden nämlich öfter als besonders stark hingestellt. So wird Gilgameš geschildert »vollendet an Kraft, wie ein Bergstier die Helden an Kraft überragend«[1]. Als Held von unbeschreiblicher Stärke begegnet uns auch Herakles, ebenso Atlas. Vielleicht ist hervorragende Stärke ein Charakteristikum des Sonnengottes gewesen. Dann könnte dadurch die Schilderung Simsons als eines Riesen veranlaßt sein.

Einen Zusammenhang mit der ursprünglichen Bedeutung Simsons erblickt Carus auch in der Erzählung von dem Tode, den Simsons Weib gefunden hat[2]. Er findet, daß es für Bräute von Sonnenheroen nichts Ungewöhnliches ist, in Feuer verbrannt zu werden. Dabei denkt er an Semele, die in Flammen umkommt, als ihr Zeus auf ihre Bitten in seiner wahren Gestalt erscheint. Ferner stirbt Dido, die Geliebte des Aeneas, der ja manche Züge eines Sonnenhelden an sich trägt, in den Flammen. Vergils Erzählung von Didos Tod ist eine späte Modifikation einer älteren Sage, wonach Dido sich selbst für ihren Gatten Sicharbas opfert. Dido aber ist nach G. Hoffmann[3] nichts anderes als die Gottheit Tanit, die Paredros des Baal, Sicharbas der phönizische Sichar baal. Man kann noch hinzufügen, daß in der deutschen Sage Brunhild, die von Siegfried errungen wird, von einer Waber lohe, einem Flammenwall umgeben ist. Ebenso ist Gerda von einem Flammenwall umschlossen[4]. Sie wird von Freyr gewonnen, der »deutlich als Sonnengott aufgefaßt« ist[5]. Wenn nun auch Simsons Weib in Flammen steht, so kann das wohl damit zusammenhängen, daß Simson eigentlich ein Sonnengott ist.

Der Name von Simsons Vater, Manoaḥ, erinnert an den Eponymen von Gaza Minoa. Daß aber Manoaḥ mit Minos zu identifizieren ist[6], ist mir deshalb unwahrscheinlich, weil Manoaḥ als Heros eponymos des zu Sorʿa ansässigen Stammes der Manaḥtiter[7] angesehen werden muß. — Damit wären alle die

1. ML., Art. »Izdubar« [A. Jeremias]. 2. S. 93ff. 3. Phönizische Inschriften S. 32f. 4. Kauffmann, Deutsche Mythologie S. 100f. 5. Tiele, Komp. d. Religionsgesch. 3. A. S. 316f. 6. Das tut Gruppe S. 248. 7. Gen. 36$_{23}$; 1. Chron. 2$_{52—54}$. — Vgl. Wellhausen a. a. O. S. 197; Ed. Meyer, Die Israeliten, S. 340.

Züge der Simsonsage aufgezählt, bei denen der Vergleich mit den Sagen anderer Völker eine Deutung auf den Sonnengott nahe legt.

Es erhebt sich nun die Frage, ob unser Verfahren, aus den Sagen anderer Völker auf die der Israeliten zu schließen, berechtigt ist. Es beruht auf der Voraussetzung, daß Sagen, die eine so weitgehende Übereinstimmung zeigen, wie sie oben aufgewiesen wurde, im Grunde ein und dieselbe Sage sind. Gegen eine Identifikation von ähnlichen Sagen verschiedener Völker pflegt man sich freilich in unserer Zeit vielfach zu sträuben [1]. Dieses Sträuben ist begreiflich als Rückschlag auf die »vergleichende Mythologie«, wie sie durch Max Müller inauguriert wurde. Allein bei den von uns oben (im allgemeinen) in Betracht gezogenen Völkern ist eine Identifikation ähnlicher Sagen geboten. Denn ein autochthones Entstehen der gleichen Sagen wäre doch nur für die allereinfachsten mythologischen Vorstellungen als Erklärung zulässig. Man wird im allgemeinen nicht anders können, als einen historischen Zusammenhang anzunehmen. Diese Annahme ist nun bei den erwähnten Völkern ohne Schwierigkeit. Wir brauchen den Zusammenhang nicht in vorgeschichtlicher Zeit zu suchen, sondern wir können zwischen den Völkern, deren Sagen wir verglichen, einen so lebhaften Konnex beobachten, daß wir Übertragung von Sagen unter diesen Verhältnissen annehmen können und müssen.

Die Beziehungen zwischen Kanaan und Babylonien sind in den letzten Jahren im Streite um »Babel und Bibel« häufig erörtert worden. Sie sind nicht erst zur Zeit der assyrischen Weltherrscher geschaffen worden, sondern für die ältesten Zeiten bezeugt, die durch geschichtliche Urkunden beleuchtet werden. Sargon I., ein nordbabylonischer Herrscher, der nach Inschriften des neuchaldäischen Reiches im 4. Jahrtausend vor Chr. gelebt hat, berichtet von Eroberungszügen in das Westland, bei denen er auch das Meer befahren haben will. »Herren des Westlandes« nennen sich die altbabylonischen Könige der Dynastie von Ur

1. Vgl. Bursians Jahresbericht, Bd. 124 (1905): Bloch, Antike Religionen.

in Südbabylonien und die Könige der Hammurabi-Dynastie[1]. Besonders hell beleuchtet werden die Beziehungen zwischen Babylonien und Kanaan durch die Tell-el-ʿAmarna-Briefe, die zur Zeit Amenophis III. und Amenophis IV., d. h. um das Jahr 1400 vor Chr. abgefaßt wurden. »Nach diesen Dokumenten ist die babylonische Kultur über den ganzen vorderen Orient ausgebreitet gewesen, babylonische Schrift und Sprache ist das Verkehrsmittel von Babylon bis Ägypten. Und zwar muß dieser Einfluß weit in die Vergangenheit zurückreichen. Denn um das Jahr 1400 ist die politische Machtstellung Babyloniens zurückgedrängt. An Stelle Babyloniens ist Agypten als herrschende Weltmacht getreten. Aber seine Großmachtstellung ist schon im Rückgang begriffen. Die palästinensischen und syrischen Fürsten schreiben als Untertanen des ägyptischen Königs ihre Briefe in babylonischer Sprache, die mit kanaanäischem Sprachgut versetzt ist, und die stolzen und mächtigen Pharaonen schreiben an die babylonischen Könige in babylonischer Sprache, die den ägyptischen Ursprung des Verfassers erkennen läßt. Eine lange Entwicklung muß vorausgegangen sein, in der ein übermächtiges Babylonien dem vorderen Orient den Gebrauch seiner Schriftsprache vermittelt hat bis zu der Zeit von welcher die ʿAmarna-Briefe Kunde geben.«[2] Der Einfluß Babyloniens erstreckte sich auch auf die Religion, auf Mythen und mythische Vorstellungen. Das bezeugt die Bibel, in der neben umfangreicheren babylonischen Entlehnungen (wie der Sintflutgeschichte) vielfach hier und da zerstreut babylonische Anschauungen (wie in der Schöpfungsgeschichte) nachgewiesen sind.

Kanaan stand aber auch lange Zeit zu Ägypten in Beziehung[3]. Eine gewisse Verbindung wurde durch die Hyksos geschaffen (um 1700), welche die ägyptische Kultur völlig adoptierten, aber auch massenhaft semitische, und zwar kanaanäische Elemente in Ägypten einbürgerten. Nach ihrer Vertreibung schritten die Ägypter zu asiatischen Eroberungen. Dḥutmes III., ein Pharao der 18. Dynastie (Anfang des 15. Jahrhunderts), dehnte in vielen Expeditionen die Macht Ägyptens bis an den Euphrat aus. Auch unter den beiden Nachfolgern Dḥutmes' III.

1. Chantepie I S. 349 [Fr. Jeremias]. 2. Chantepie I S. 250 [Fr. Jeremias]. 3. Vgl. Ed. Meyer, Geschichte d. Altertums. I. 1884. S. 133ff., 258ff.; Pietschmann a. a. O. S. 261ff.

waren die Ägypter die Herren des vorderen Orients. In der folgenden Zeit, die teilweise durch die ʿAmarna-Briefe hell beleuchtet wird, wurde die ägyptische Herrschaft durch die im Norden Palästinas immer mächtiger werdenden Cheta mehr und mehr zurückgedrängt. Das südliche Palästina scheinen jedoch die Ägypter in dieser Zeit immer behauptet zu haben. Zu einem heftigen Zusammenstoß zwischen Ägyptern und Cheta kam es unter Ramses II., dem berühmten Pharao der 19. Dynastie (um 1300 vor Chr.). Nach langwierigen Kämpfen wurde ein Friede geschlossen, der den Cheta im Norden freie Hand gewährte, den Ägyptern aber das südliche Syrien zuerkannte. Als zur Zeit Ramses' III. (um 1200 vor Chr.) Seevölker das Cheta-Reich zertrümmerten, schlugen die Ägypter die feindlichen Scharen zurück und behaupteten den Süden Palästinas. In der Folgezeit ging dann allerdings die Macht Ägyptens beständig zurück. In den vielen Jahrhunderten ägyptischen Einflusses hat sich viel ägyptisches Wesen in Kanaan eingebürgert. Besonders auf dem Gebiete der Kunst und der Religion ist der ägyptische Einschlag nachzuweisen. Wie sehr man ägyptischem Einfluß zugänglich war, ersieht man daraus, daß von den Phöniziern Götter wie Horus, Thoth, Ptaḥ und andere rezipiert wurden und daß in Byblos die Astarte-Adonis-Sage völlig mit der von Isis und Osiris verschmolz.

Während den Kanaanäern gegenüber den Babyloniern und Ägyptern wohl wesentlich die Rolle der Empfangenden zukam, spielten sie gegenüber den Griechen die Rolle der Gebenden. Nach Ausweis der Funde hat Griechenland schon in frühester Zeit in enger Kulturgemeinschaft mit Vorderasien gestanden. Vermittler zwischen dem Orient und den Griechen waren besonders die Phönizier, die an allen Küsten des mittelländischen Meeres Handelsniederlassungen hatten. Sie brachten mit ihren Waren ihre Götter und ihre Kulte an die Küste des mittelländischen Meeres[1]. Erinnert sei an das Säulenpaar, das Tyrier ihrem Baal in einem Hafenorte Maltas errichteten (s. oben S. 57). Es wäre daher unbegreiflich, wenn sie nicht auf die Götterverehrung und die Mythen der Griechen eingewirkt hätten. Bei manchen altkretischen Kulten läßt sich denn

1. Vgl. Ed. Meyer, Gesch. d. Altert. I, z. B. S. 237; Pietschmann a. a. O. S. 182.

auch ein Zusammenhang mit der kanaanäischen Küste (und zwar nicht nur der nördlichen phönizischen, sondern auch der südlichen) erkennen und auch die Sage deutet vielfach die Beziehung zu jener Küste an[1]. Von der Insel Kreta, deren Gemeinden Knossos und Gortyn am Anfang der gesamten national-griechischen Geschichte, soweit sie uns bekannt ist, eine Vormachtstellung inne hatten, sind starke Einwirkungen auf Euboia und Boiotien, sowie die späteren griechischen Kulturzentren ausgegangen. So konnten kanaanäische Einflüsse auch indirekt zu den Griechen gelangen.

Indem man sich solche Einflüsse vor Augen hält, darf man jedoch nicht übersehen, daß die beeinflußten Völker auch ihr Eigenes gehabt haben. Daß die Kanaanäer Selbständiges in ihrer Kultur gehabt haben, wird aufs beste schon dadurch bezeugt, daß sie, trotzdem sie zwischen den beiden alten Kulturreichen Babylonien und Ägypten wohnten, doch eine eigene Schrift hervorgebracht haben. Und auch die kanaanäische Religion läßt ihre Eigenart deutlich erkennen[2]. Noch weniger als bei den Kanaanäern läßt sich bei den Griechen ihre Originalität verkennen. Bei ihnen finden sich zwar viele auffallende Übereinstimmungen mit vorderasiatischen Ideen, die wir als Entlehnungen ansehen müssen. Ganz besonders sind die Übereinstimmungen zwischen Herakles und Simson aufgefallen. Sie haben oft zur Folge gehabt, daß man Simson und Herakles gar zu sehr in eins sehen wollte und Parallelen feststellte, wo keine zu erkennen sind. So konstruierte man z. B. für Simson auch gerade 12 Taten. Simson und Herakles so völlig identifizieren heißt jedoch das selbständige Gestalten des griechischen Geistes vollständig übersehen. Herakles ist, namentlich wie er durch die argivische Sage ausgestattet worden ist, in erster Linie ein Produkt des griechischen Geistes. So viel wird man von Wilamowitz-Moellendorff[3], »dem begeistertsten Vorkämpfer des nationalen Inhalts der griechischen Mythen«, zugeben müssen.

Sind die einzelnen Sagengestalten nicht identisch, so können doch ähnliche Sagen von ihnen identisch sein. Man darf sich nicht an dem stoßen, was Zapletal[4] und von Orelli[5] gegen

1. Gruppe, S. 247 ff.; Movers a. a. O. S. 28 ff. 2. Chantepie I S. 255. 3. Euripides' Herakles. 4. a. a. O. S. 24. 5. RE³ Art. »Simson«.

die Identifikation von Simson- und Herakles-Sagen anführen, daß Unterschiede zwischen Herakles und Simson bestehen und daß die Unterschiede »weit stärker« sind, als die Übereinstimmungen. Es ist so, wie Stucken sagt: nicht die Sagengestalten, sondern die Motive sind es in erster Linie, die von Volk zu Volk gewandert sind. Sagensammlungen, wie die von Stucken und Frobenius, liefern den Beweis. Natürlich haben sich die gleichen Sagen in der Regel an entsprechende Gestalten angesetzt, z. B. Sonnensagen an Sonnengötter, sodaß man, wenn auch natürlich mit großer Vorsicht, von gleichen Sagen auf entsprechende Gestalten schließen darf. Aber auch von den einzelnen Motiven darf man nicht erwarten, daß sie, wenn sie im Grunde identisch sind, ganz und gar einander gleich uns begegnen. Wenn man einem Volke nicht alle Originalität und Phantasie absprechen will, so wird man von vornherein erwarten müssen, daß es übernommenen mythischen Stoff nach seinem Sinn und seinen Verhältnissen ausgestaltet. Und je reicher ein Volk begabt ist, um so freier wird die Ausgestaltung erfolgen. Wenn aber Sagen in konstituierenden Zügen bei den von uns betrachteten Völkern ähnlich sind, so wird man, namentlich wenn diese Züge sehr originell sind oder von ähnlichen Sagengestalten erzählt werden, Identität vermuten dürfen, mögen sie auch noch so verschieden ausgestaltet sein.

Die Identität werden wir im allgemeinen auf Entlehnung zurückführen müssen und wir werden schließen dürfen, daß eine Sage von dem kulturell höher stehenden Volke zu dem niedriger stehenden gewandert ist. So ist anzunehmen, daß eine Sage, die wir sowohl im Orient als auch bei den Griechen finden, aus dem Orient zu den Griechen gekommen ist. Aus welchen Quellen aber stammen die kanaanäischen Sagen? Daß diejenigen genuin kanaanäisch sind, zu denen bei den andern Kulturvölkern des vorderen Orients keine Parallelen zu finden sind, wäre ein sehr verfehlter Schluß. Läßt sich aber über die Sagen etwas Sicheres ausmachen, die bei Babyloniern oder Ägyptern Parallelen haben? Die Sage von Simson und Delila und ihre Parallelen wird man vielleicht geneigt sein für eine Nachbildung der ägyptischen Sage von Ra und Isis zu halten. Die ägyptische Sage kennen wir jedoch erst aus relativ später Zeit, sodaß sie auch von Kanaan zu den Ägyptern gekommen

sein könnte. Indessen gewährt die Zeit der Aufzeichnung noch keinen Schluß auf das Alter einer Sage. Wäre aber auch die Sage bei den Ägyptern älter, so könnten wir auch noch fehl gehen, wenn wir sie von dort zu den Kanaanäern gelangt sein ließen. Denn wer bürgt uns dafür, daß die Sage sich nicht auch bei den Babyloniern fand? Woher soll man aber eine mythische Vorstellung ableiten, die bei beiden Völkern sich findet, wie z. B. die Symbolisierung der Sonne durch einen Löwen? Vielleicht hat man darin eine Erklärung zu suchen, daß Ägypten in ältester Zeit einmal Einflüssen vom Euphrat-Tigris-Tale her ausgesetzt gewesen ist[1]. Sind aber die mythischen Vorstellungen in Babylonien ursprünglich? Dort sind vor Hammurabi fremde Völker eingewandert, vielleicht Kanaanäer, und haben Spuren ihrer Eigenart der babylonischen Kultur aufgeprägt[2]. Was ist kanaanäisch, was genuin babylonisch? Alle die Schwierigkeiten, die mit diesen Fragen aufgewiesen sind, zeigen uns, daß die alten vorderasiatischen Völkerverhältnisse auf die Frage nach der Heimat der Simsonsagen keine ausreichende Antwort geben. Können wir aber auch den Weg nicht verfolgen, den die Sagen gewandert sind, so wird es darum doch nicht zweifelhaft, daß man eine Sagenwanderung bei den in Betracht gezogenen Völkern annehmen darf. Weil man sie annehmen darf und muß, ist unser obiges Verfahren, auf Kanaan von seinen Nachbarn zu schließen, berechtigt.

Man kann noch etwas anderes gegen unser Verfahren einwenden. Man kann nämlich die Deutung mancher Sagen als Sonnensagen ablehnen. Manche hervorragende Gräzisten tun es, indem sie sich gegen eine Deutung von griechischen Sagen auf die Sonne überhaupt sträuben. Das ist ebenfalls als ein Rückschlag auf Max Müllers »vergleichende Mythologie« zu begreifen. Die Deutung griechischer Sagen auf die Sonne gilt heutzutage für ein Wagnis. M. Mayer[3] spricht von einer »fluchbeladenen Aufgabe, eine Unzahl verkannter Sonnengötter nachzuweisen«. Man soll sich aber vor der Deutung der angeführten Sagen als Sonnensagen nicht durch die Befürchtung Kuhnerts[4],

1. Archiv VII (1904) S. 486 [Wiedemann]. 2. Vgl. Jastrow, Die Religion Babyloniens u. Assyriens; Chantepie I. S. 247.
3. ML, Art. »Kronos«, II Sp. 1528. 4. ML, Art. »Perseus«, III Sp. 2025.

daß wir dann »rettungslos in einem Lichtmeer verloren« sind, zurückschrecken lassen. Man mag sich eher mit Rapp[1] darüber wundern, daß von den Sonnenmythen und dem Sonnenkultus, veranlaßt durch »das großartige Schauspiel des Auf- und Niederganges der Sonne, die Wirkungen ihrer Leben erzeugenden und Leben erhaltenden Kraft«, bei den Griechen »nur noch Trümmer« erhalten sind.

Fassen wir nunmehr das Resultat unserer Untersuchungen zusammen: Wir fanden, daß die Sagen, die in ihren Grundzügen ähnlich sowohl bei den Kanaanäern, bezw. ihrem Erben Israel, als auch bei den Nachbarvölkern sich finden, wegen des Konnexes zwischen diesen Völkern zu identifizieren sind. Viele außerisraelitische Sagen, die in der Simsonerzählung Parallelen haben, sind als Sonnensagen anerkannt. Israel kam in Kanaan in Sonnenkult hinein. Die Simsonerzählungen wurden am Anfang als Sagen und ihr Held als ungeschichtlich erwiesen. Dann darf man diejenigen Simsonsagen, welche bei andern Völkern solare Parallelen haben, als Sonnensagen ansehen, und, weil sie den Grundstock der Simsonerzählungen bilden, Simson seinem Namen entsprechend für einen ehemaligen kanaanäischen Sonnengott halten.

IV. Geschichte der Sage.

Aus dem ehemaligen Sonnengott ist der biblische Simson geworden. Wie dieser Prozeß zu denken ist, soll im folgenden zu zeigen versucht werden. Der Sonnengott hat seine göttliche Würde eingebüßt. Wann mag das geschehen sein? Warum er bei den Kanaanäern seiner Gottheit verlustig gegangen sein sollte, läßt sich nicht einsehen, da bei ihnen doch Sonnenkult im Schwange war. Die Herabsetzung läßt sich am besten begreifen als Folge davon, daß eine andere Gottheit immer mächtiger wurde. Die Gottheit, die unsern Sonnengott verdrängte, ist wahrscheinlich Jahve gewesen. »Etwa seit dem 12. Jahr-

1. ML, Art. »Helios«, I Sp. 1994ff.

hundert«[1] mag er mit den Josephstämmen in dem Kultbereich unseres Sonnengottes, in der Gegend von Sorʿa, festen Fuß gefaßt haben[2]. Je mehr der Jahvekult einwurzelte, um so mehr wurde der Sonnengott vergessen, d. h. nur seine Gottheit wurde vergessen; seine Taten wurden erzählt. Die Taten erfordern einen Helden. Da wurde der Mythus, die Göttersage, zur Heldensage, aus dem Gott ein Mensch, dessen Bild allmählich ganz irdische Züge annahm. Es zeigte die Spuren der politischen Geschicke, denen die Gegend ausgesetzt war: der Held wurde zum Philisterfeind. Diese Umbildung ist zu einer Zeit erfolgt, die wir ungefähr bestimmen können. Denn über die Einwanderung der Philister gibt uns die Geschichte Kunde[3]. Zur Zeit Ramses II (um 1300 v. Chr.) müssen die Bewohner des philistäischen Küstenlandes noch Kanaanäer gewesen sein, wie eine Darstellung der Eroberung Askalons an den Wänden des Tempels zu Karnak zeigt. Unter Ramses III (um 1200) stürmten mit anderen Fremdvölkern die Purasati in dem mittleren oder südlichen Phönizien gegen das Pharaonenreich an. Sie wurden zurückgeschlagen, haben aber offenbar ihre Angriffe später mit Erfolg wiederholt. Die als Genossen der Purasati genannten Zakkari finden wir nämlich unter dem letzten Pharao der 20. Dynastie (etwa um 1050) als Herren der Stadt Dor südlich vom Karmel. Da ist es sehr wahrscheinlich, daß es auch den Purasati gelungen ist, in dieser Gegend festen Fuß zu fassen. Purasati aber deckt sich sprachlich genau mit Pelištim. In der Zeit, in der wir die Philister mit Israel in Berührung kommen sehen, sind sie im Besitz des südlichen Küstengebietes von Kanaan mit den Orten ʿEkron, Ašdod, Gath, Aškalon und Gaza (1. Sam. 6 16f.; Deut. 2 23). Die Fremdvölker müssen also seit Ramses III. im südwestlichen Palästina in der Gegend vom Karmel bis Gaza festen Fuß gefaßt haben. Östlich dehnten sie ihre Herrschaft bis ins Bergland hinein aus. Wir finden zur Zeit Sauls einen philistäischen Statthalter in Sauls Heimat Gibea in Benjamin (גִּבְעַת)[4], und auf dem Gebirge Gilboʿa

1. Ed. Meyer, Die Israeliten. S. 529.
2. Ri. 1 34f.; 1. Sam. 6 13ff. — Vgl. Ed. Meyer, Die Israeliten. S. 525.
3. RE. [3] XV, Art. »Philister« [Guthe]. — Winckler, Geschichte Israels I, S. 216ff. — W. Max Müller, Asien und Europa, S. 387ff.
4. 1. Sam. 10 5; 13 3f.

fand die Schlacht statt, in der Saul seinen Tod fand. Damals war auch die Gegend, in der unser Sonnengott verehrt wurde, den Philistern unterworfen. Durch David wurden die Philister zurückgedrängt, aber wahrscheinlich erst zur Zeit Salomos wurde die philistäische Macht gebrochen, und zwar durch die Ägypter[1]. Als die Feinde des ehemaligen Sonnengottes wurden mit der Zeit »die Feinde« seiner Verehrer angesehen. Wenn man die Umbildung Simsons zum Philisterfeind überhaupt noch in die Zeit ansetzen will, in der die Philister an der Stätte der Simsonverehrung herrschten, so muß man sie möglichst spät ansetzen, da die Umbildung nur zu einer Zeit geschehen konnte, als man über die Philisterkämpfe keinen Überblick mehr hatte. Wahrscheinlicher aber ist es, daß die Umbildung erst eintrat, als man die Philister nicht mehr zu fürchten hatte, also erst seit Davids Zeit. — Als der Sonnengott aber zum Helden, שִׁמְשׁ zu שִׁמְשׁוֹן wurde, erwarb er sich auch die Gunst der Jahveverehrer. Als Philisterfeind, der, an der Grenze der Philister wohnend, diese seine Überlegenheit fühlen ließ, mußte er den Israeliten, die unter den Philistern gelitten hatten, sympathisch sein. Seine übermenschlichen Taten erklärte man nun aus der Wirkung des Geistes Jahves, der über Simson kam. Dazu war Anlaß geboten durch die Beobachtung, wie die Propheten plötzlich vom Geiste Jahves ergriffen wurden und dann ungewöhnliche Taten verrichteten. Auch von Saul heißt es וַתִּצְלַח עָלָיו רוּחַ אֱלֹהִים in der Erzählung, wie er in einen Prophetenhaufen gerät und sich wie ein Prophet gebärdet[2]. — Als Jahvestreiter mußte Simson schließlich einem israelitischen Stamme zugeteilt werden. Da verfiel man auf den Stamm Dan, von dem man, vielleicht nur durch den Namen des Ortes Maḥane Dan veranlaßt, erzählte, daß er früher einmal in der Gegend von Sorʿa und Eštaol gewohnt hatte[3]. — Die ganze Umdichtung wird der Volksgeist allmählich und gewiß ziemlich unbewußt vollzogen haben. Der Sonnengott lieferte das Material und der Volksgeist stattete es mit seiner Phantasie aus zu interessanten und zeitgemäßen Erzählungen. Sie werden unserem Erzähler ähnlich zu Ohren gekommen sein, wie er sie niedergeschrieben hat.

---

1. 1. Kön. 9 16. 2. 1. Sam. 10 10.
3. Ed. Meyer, Die Israeliten, S. 526 f.

Zu welcher Zeit ungefähr mag nun die Niederschrift erfolgt sein? Vieles in der Simsonsage macht den Eindruck alter Zeit: Die Auffassung von der Ehe, wie sie uns in der Erzählung von Simson begegnet, ist im Alten Testament etwas Außergewöhnliches; die Meinung vom Geiste Jahves erinnert an die Zeiten eines Saul und Elias; der Engel Jahves verhandelt mit Manoaḥ wie einer seinesgleichen und Jahve scheint an Simsons Art Gefallen zu haben. Einen terminus a quo gewinnen wir für die Abfassungszeit unserer Sage durch die Beachtung der Art, wie von den Philistern gesprochen wird. Der mehr geringschätzige als gehässige Ton zeigt uns, daß man die Philister zu jener Zeit nicht mehr respektierte. Es muß also wohl eine längere Zeit seit dem Zusammenbruch der philistäischen Macht verflossen sein. Als terminus ad quem ist die Zeit der Veröffentlichung des Deuteronomiums zu bezeichnen. Denn hätte der Erzähler nach dieser Zeit geschrieben, so hätte er schwerlich den Engel Jahves an Manoaḥ die Aufforderung richten lassen, daß er auf einem Felsaltar seines Ortes Jahve ein Opfer darbringe. Außerdem ist zu beachten, daß die Sage wahrscheinlich bereits in einer vordeuteronomischen Sammlung von Heldengeschichten enthalten gewesen ist[1]. Nach alledem tut man gut, die schriftliche Festlegung der Sage in die Zeit des israelitischen Doppelkönigtums anzusetzen.

1. Budde a. a. O. S. Xff. — Nowack a. a. O. S. VIff.

Lebenslauf.

Ich, Hermann Stahn, evangelischer Konfession, bin am 31. Januar 1879 zu Nieder-Tschirnau in Schlesien als Sohn des Gutsbesitzers Friedrich Stahn geboren. Den ersten Unterricht erhielt ich in der Elementarschule meines Heimatortes. Von Herrn Pastor Metzenthin in Tschirnau durch Privatunterricht vorbereitet, besuchte ich von Ostern 1894 an das Gymnasium zu Fraustadt in Posen. Nachdem ich es Ostern 1899 mit dem Zeugnis der Reife verlassen hatte, studierte ich in Erlangen, Halle a./S., Berlin und Breslau 7 Semester Theologie. Während meiner Studienzeit besuchte ich Vorlesungen bei folgenden akademischen Lehrern: Beyschlag, Brode, Harnack, Haupt, Haym, Hering, Kaehler, Kautzsch, Kawerau, Kleinert, Kolde, Loofs, Pfleiderer, Reischle, Rothstein, Schneegans, Schultze, Schulze, Seeberg, Steuernagel, Uphues, Varnhagen, Wiegand, Wiese, Wobbermin, Wrede, Zahn. Bei den Herren Professoren Beyschlag, Kautzsch, Kawerau, Kleinert, Loofs, Reischle, Uphues, nahm ich auch an Seminaren teil. Nach meiner Studienzeit wurde ich Erzieher bei Herrn von Stegmann auf Stachau in Schlesien. Von hier aus legte ich im Juli 1903 meine erste theologische Prüfung ab. Im Winter 1903/4 war ich Vikar in meiner Heimat Tschirnau. Von Ostern 1904 bis September 1905 gehörte ich dem Predigerseminar zu Naumburg a./Queis an, wo ich durch wissenschaftliche und praktische Arbeiten unter Leitung des Herrn Direktors Lic. Dr. Kalweit und des Herrn Inspektors Lic. Schmidt vielfache Anregung und Förderung erfuhr. Im Oktober 1905 bestand ich mein 2. theologisches Examen. Darauf wurde ich Erzieher bei Herrn Baron von Wendland auf Bernried am Starnberger See. Hier habe ich meine freie Zeit einer Untersuchung der Simsonsage gewidmet. Der Freundlichkeit des Direktors der Königlichen Hof- und Staatsbibliothek in München, Herrn Geheimrat Dr. von Laubmann habe ich es zu verdanken, daß mir die erforderliche, sehr umfangreiche Literatur bis auf die allerneuesten Erscheinungen zugänglich gemacht wurde. Allen meinen verehrten Lehrern spreche ich auch an dieser Stelle meinen aufrichtigen Dank aus. Besonderen Dank sage ich noch Herrn Professor Dr. Seybold und Herrn Professor Dr. Garbe, den beiden Herren Dozenten der philosophischen Fakultät der Universität Tübingen, die mir bei meiner letzten Arbeit in liebenswürdigstem Entgegenkommen ihren bewährten Rat zu teil werden ließen.

Druck der Univ.-Buchdruckerei von E. A. Huth.